PHILIPP STOELLGER

Metapher und Lebenswelt

Hermeneutische Untersuchungen zur Thologie
39

Mohr Siebeck

HERMENEUTISCHE UNTERSUCHUNGEN ZUR THEOLOGIE

Herausgegeben von

HANS DIETER BETZ · PIERRE BÜHLER
INGOLF DALFERTH · DIETZ LANGE

39



Philipp Stoellger

Metapher und Lebenswelt

Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebensweltthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont

Mohr Siebeck

PHILIPP STOELLGER, geboren 1967; 1987–94 Studium der evangelischen Theologie und Philosophie in Göttingen, Tübingen und Frankfurt/M.; seit 1995 wissenschaftlicher Assistent an der Universität Zürich; 1999 Promotion.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Stoellger, Philipp:
Metapher und Lebenswelt : Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont / Philipp Stoellger. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2000
(Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie ; 39)
ISBN 3-16-147302-7 / eISBN 978-3-16-162378-3 unveränderte eBook-Ausgabe 2023

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0440-7180

Vorwort

Von Metaphern zu handeln, gar mit ihnen zu argumentieren, wird bei manch einem auf Skepsis stoßen, zumindest bei denen, die den Begriff, den Aussagesatz und die Proposition für den Inbegriff des Sag- und Denkbaren halten. Die religiöse Rede bedürfte dann der Läuterung durch die Transformation in den theologischen Begriff. So gern zugestanden wird, daß der Glaube metaphorisch reden mag, wie Christus uns in pointierten Gleichnissen anredet, so gilt nicht selten als selbstverständlich, daß diese Sprachgestalten in einer Wissenschaft nichts zu suchen hätten. Wissenschaftlich von der Metapher zu handeln, hieße dann, strikt unmetaphorisch von ihr zu reden: etwa sie eingangs sorgfältig exegetisch zu untersuchen und sie schließlich homiletisch reflektiert wieder zuzulassen im Ausgang von der Theologie in die religiöse Rede.

Nur – so sinnvoll und eindrucksvoll die Übersetzungsarbeit der Wissenschaft ist, bleibt sie doch Arbeit an der Metapher, in der die Metapher an der Arbeit ist. Die Theologie von der Metapher freizuhalten, wäre ein Gebot der Präzision, der Beschneidung, das weder nötig noch wünschenswert ist und dem zufolge die Theologie mehr verlöre, als ihr recht sein kann. Sie käme in eine ›Krisis‹, würde sie vergessen, woran sie arbeitet, nicht nur an Begriffen, sondern ursprünglich an Phänomenen und deren nicht selten unbegrifflicher Darstellung, wie die Grundmetaphern des Glaubens zeigen. Glücklicherweise aber ist, wie Lichtenberg meinte, die Metapher stets klüger als ihr Verfasser – und zumal als ihre Kritiker.

Wenn die religiöse Rede des Glaubens metaphorische Rede ist, an der die Theologie arbeitet und die an der Theologie arbeitet, bedarf es einer nachdenklichen und kultivierten Umgangsform zur Thematisierung ›der Metapher‹. Wie kann man mit der Metapher umgehen, ohne sie um ihre Pointe und Valenz zu bringen? Und wie soll man damit umgehen, daß sie nolens volens im theoretischen Text präsent ist? Sucht man hier Rat bei der Metaphorologie, bedarf es einer gründlichen Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg, eines Versuchs der Orientierung in seinem labyrinthischen Werk und der Verortung desselben im theologischen und phänomenologischen Zusammenhang. Und damit begibt man sich auf einen weiten Umweg. Zwar meinte Paul Valéry, »je mehr man schreibt, um so weniger denkt man«, aber wenig hat er dennoch nicht geschrieben. Die Nachdenklichkeit auf dem Umweg zur Metapher braucht Geduld und Gelassenheit gegenüber der bedrängenden Enge von Lebens- und Lesezeit.

Die vorliegende Arbeit wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich im Wintersemester 1998/99 auf Antrag von Prof. Dr. Ingolf U. Dalferth als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie um ein Kapitel gekürzt, in dem zeitgenössische Metaphorologien unter phänomenologischem, symboltheoretischem und semiotischem Aspekt untersucht und weitergeführt werden. Auf Anraten von Prof. Dr. Ingolf U. Dalferth und Prof. Dr. Pierre Bühler, der dankenswerterweise das Zweitgutachten erstellt hat, soll dieser Teil gesondert erscheinen.

Den Herausgebern der Hermeneutischen Untersuchungen zur Theologie und dem Verleger Georg Siebeck danke ich für die Aufnahme in die Reihe, der Deutschen Forschungsgemeinschaft für einen Druckkostenzuschuß.

Mein Dank gilt vor allem meinem Freund und Lehrer Ingolf U. Dalferth, der nicht nur die Entstehung des Textes mit Geduld und Weitblick gefördert hat. Danken möchte ich auch der Frankfurter systematisch-theologischen Sozietät, in der diese Arbeit ihren Anfang nahm, besonders meinen Freunden Michael Moxter, Jörg Dierken, Thomas Erne und Jürgen Werner. Nicht weniger danke ich meinen Freunden Dietrich Korsch und Hans-Christoph Askani.

Franziska Mihram vergegenwärtigte mir zu meinem Glück immer wieder, wie nicht nur Metaphern, sondern auch Metaphorologen von ihrem Kontext leben. Die Metapher versteht etwas durch etwas bleibend anderes – und lebt darin vom Anderen.

Gewidmet ist diese Arbeit mit tiefem Dank meinem Vater: Patri Pio.

Zürich, im Januar 2000 Philipp Stoellger

Inhaltsübersicht

Inhalt

I. Einleitung

»Die Ausarbeitung einer theologischen Metaphorologie ist … ein dringendes Desiderat«, denn Gott komme wesentlich metaphorisch zur Sprache, formulierte Eberhard Jüngel 1974 programmatisch am Schluß seines Aufsatzes ›Metaphorische Wahrheit‹ (MW 157). Die vorliegende Studie wird dieses Desiderat nicht ausräumen, aber sie soll wenigstens ein Beitrag sein zur theologischen ›Arbeit an der Metapher‹ wie zur ›Arbeit *der* Metapher‹ an der Theologie. Dabei sind Umwege unvermeidlich. Wer an einer theologischen Metaphorologie arbeitet, ist darauf angewiesen zu klären, ›was eine Metapher ist‹. Jüngel ging dazu bezeichnenderweise auf die Ursprünge der Analogie bei den Vorsokratikern und auf die Anfänge der Metapherntheorie bei Aristoteles zurück. Im folgenden hingegen wird auf eine emphatisch neuzeitliche Metaphorologie rekurriert, die die Metapher als absolut versteht, als nicht auf den Begriff rückführbar und als eigenständiges Basisphänomen. Diese Tradition, die spätestens bei Vico beginnt, verdichtet sich 1960 in Hans Blumenbergs ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹.

Nicht erst auf dem Umweg über die Vorsokratiker, sondern schon im Horizont der neueren Metaphorologie wird man in ein ›unendliches Gespräch‹ verwickelt, wenn man ›die‹ Metapher zu verstehen sucht. Dabei befindet sich die Theologie in vielfältiger Gesellschaft. Es wird wohl keine Kulturwissenschaft geben, die nicht mit den Fragen nach der Metapher und ihren Verwandten wie Mythos und Modell befaßt ist, und selbst die Naturwissenschaften können sich denen nicht verschließen. Schon im Blick auf den Horizont der Metapherndiskussion der letzten Jahrzehnte entziehen sich daher dessen Grenzen bei näherem Hinsehen. Die einschlägigen Bibliographien zur Metaphorologie zählen bereits in Tausenden, und wenn man sich auf die datenbank- und internetgestützte Suche begibt, verschärft sich diese prekäre Lage noch. Die Metapher des ›animal symbolicum‹ oder des ›animal metaphoricum‹ wird mittlerweile beunruhigend wörtlich. Wayne Booth meinte in diesem Sinne bereits 1978: »I have in fact extrapolated with my pocket calculator to the year 2039; at that point there will be more students of metaphor than people«[1]. ›Alles voll von Metaphorologen‹ könnte man Thales variieren – und zwar nicht nur hier auf Erden, wenn selbst Gott metaphorisch zur Sprache kommt. Und wie sollten die Engel ohne Metaphern über ihre gefallenen Angehörigen reden?

---

[1] W.C. BOOTH, Metaphor as Rhetoric, 49.

»Die Metapher ist eines in dem vielen, was mich am Schreiben verzweifeln läßt« schrieb Kafka am 6.12.1921 in sein Tagebuch. Wenn man eine Weile den Grund dieser Verzweiflung bedenkt und dann auch noch versucht, über ihn zu schreiben, wird es einem früher oder später genauso ergehen. Und das hat nicht nur äußere Gründe, sondern ursprünglich innere, die auch die Gründe der Eskalation metaphorologischer Literatur sind: Die Metaphernreflexion verwickelt einen in Selbstbezüglichkeiten, Ungenauigkeiten und Antinomien – und birgt daher die Gefahr, in den abgründigen Grund der Verzweiflung zu stürzen. Dennoch über die Metapher zu schreiben, heißt daher unvermeidlich, dem Leser Gelegenheit zu geben, Vergessenes, Unbestimmtheiten und sonstigen Anlaß zur Kritik zu finden. Was der vorliegenden Studie widerfahren wird, liegt ihr allerdings auch im Rücken. Daher kann man Kafka ergänzen, die Metapher sei auch ›eines in dem vielen, was mich hoffen läßt‹. Was den Raum zu produktiven Ergänzungen wie zu ablehnenden Einwänden geben mag, ist auch Spielraum der eigenen Interpretation.

Warum Blumenberg, zumal in einer theologischen Studie zur Metaphorologie, kann man fragen. Faktizitäten als Gründe zu nennen, ist für systematisch-theologisches Denken zwar problematisch, aber letztlich unvermeidlich. Letzte Gründe sind stets Faktizitäten, denen die Kontingenz nie ganz ausgetrieben werden kann. Angesichts dessen gibt es nicht mehr, aber auch nicht weniger, als eine sekundäre Rationalisierung, eine Verständigung über die Genese, Funktion und Bestimmtheit der grundlegenden Faktizitäten. Blumenbergs Werke bilden die vermutlich bisher am weitesten ausgearbeitete Metaphorologie im deutschen Sprachraum, ausgehend vom Basisphänomen der Metapher und ihren Verwandten. Schon deswegen sollte die Theologie in ihrer ›Arbeit an der Metapher‹ diesen Entwurf nicht übergehen. Zudem leben Blumenbergs Studien von der Präsenz ›großer Grundfragen‹, auf die ›die‹ Theologie Antworten zu haben meint oder mindestens zu finden sucht. Sofern solche (keineswegs zeitlosen) ›Grundfragen‹ valent sind, blieben und bleiben sie nicht ohne ›Antwort‹.

Dem leicht vorzubringenden Einwand, wenn man, wie mit Blumenberg, außerhalb der Theologie anfange, könne man nie bei einer *theologischen* Metaphorologie ankommen, kann man ebenso leicht entgegnen, daß (der ehemalige Priesteramtskandidat) Blumenberg immerhin mit einer de facto theologischen Dissertation begonnen hat und daß die theologischen wie die metaphysischen Themen als Grundfragen sein gesamtes Werk durchziehen und sich in seiner späten Religionsschrift über die Matthäuspassion noch einmal verdichten. Zwar gibt es seinerseits eine auffällige Enthaltsamkeit gegenüber direkten theologischen Äußerungen, was aber nichts daran ändert, daß seine Phänomenologie mit Themen und Problemen befaßt ist, die auch von der Theologie bearbeitet werden. Blumenbergs Anthropologie des Mängelwesens etwa ist scheinbar ostentativ antitheologisch, sofern sie die Instinktreduktion im Vergleich zum Tier als Grundbestimmung gebraucht. Die Auszeichnung dieser Vergleichsrelation ist eine Gegenbesetzung zur Anthropologie des traditionell theologisch und dementsprechend sprachphilosophisch bestimmten Reichtums des Menschen (vgl. AAR). Solch eine indirekte Theologizität des Themas

kommt auch direkt zur Sprache, sofern der Mensch das Wesen sei, dem Wesentliches im Vergleich zu Gott mangele, eben der Reichtum der imago, der für Vico oder für Leibniz die Bestimmung des Menschen ausmacht. Blumenberg problematisiert mit seiner Variation der Mängelanthropologie die Selbstverständlichkeit und Eskalation der Selbsterhaltung als Selbststeigerung – und bearbeitet damit eine Problemlage, die auch der Theologie im Rücken liegt, sofern sie sich derer nicht a limine enthoben glaubt.

In seinen ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹ formulierte Blumenberg den bezeichnenden Horizontvorgriff: »der Schwund der Metaphysik ruft die Metaphorik wieder an ihren Platz« (PM 142) – ein gelegentlich auch fröhlicher Wechsel, den man ›Remetaphorisierung‹ nennen kann, ein Geschehen teils aktiver, teils passiver Synthesis, intentional oder nichtintentional, sei es volens oder nolens. In vergleichbarer Weise meinte Wayne Booth: »We shall soon no doubt have more metaphoricians than metaphysicians – or should that be metamorticians, the embalmers of dead metaphor?«[2]. Mit der Remetaphorisierung als einer metaphorologischen Lesart metaphysischer Themenbestände ist bei Blumenberg indes nicht eine ›Verwindung‹, ›Entsorgung‹ oder ›Überwindung‹ der Metaphysik vermeint. Wie Kant die Themen der traditionellen Metaphysik kritisch in unabweisbare Grundfragen transformierte und in dieser ›Arbeit an der Metaphysik‹ die Grundlegung einer anderen, kritischen Metaphysik intendierte, so wird auch Blumenberg diese Themen nicht los (oder sofern er es doch versuchen sollte, mißlingt es ihm, gelegentlich zum Glück). Nicht die Fragen und Themen gilt es ihm zu ›entsorgen‹, sondern bestimmte Besetzungen und durch sie provozierte Folgelasten. Odo Marquard formulierte dazu in eigener Prägnanz: Hans Blumenberg ließ »sich nicht durch die heutige gängigen Metaphysikverbote schrekken. Er hielt an den großen Fragen der Philosophie fest: Gott, Welt und Mensch, Tod, Übel; z.B. an der Frage: kommt der Tod durch die Sünde oder nicht vielmehr umgekehrt die Sünde durch den Tod in die Welt?, etwa auch dadurch, daß der Mensch, das Wesen, das ›zögert‹ und dadurch ›nachdenklich‹ sein kann, zu wenig Lebenszeit hat, um genug zögern zu können? … In der Tat: ich kenne keine gegenwärtige Philosophie, die – bei genauester Kenntnis der Geschichte der Metaphysikkritik – so unbefangen und fruchtbar Metaphysik treibt wie die Philosophie von Hans Blumenberg«[3]. Die von ihm in den ›Paradigmen‹ angedeutete und in den folgenden Werken vielfältig variierte endliche Wiederkehr der Metaphysik als Metaphorik ist daher bei aller theologischen Zurückhaltung und Theologiekritik mitnichten ein Programm der Vermeidung theologischer Themen, im Gegenteil. Vielmehr ist die Metaphorologie eine Gestalt der Hermeneutik derjenigen lebensweltlichen Grundfragen und deren ›Antworten‹, an denen auch die Theologie ar-

---

[2] W.C. BOOTH, ebd. Mit dem wichtigen Unterschied, daß Blumenberg nicht den abwertenden Ton gegenüber den sogenannten ›toten Metaphern‹ teilt, sondern deren lebendige Variationsgeschichten untersucht.

[3] O. MARQUARD, Entlastung vom Absoluten, XXII.

beitet. Und Blumenbergs Rückgang von der Metaphysik zur Metapher – dem vom Logos zum Mythos oder gar zum ›Mythos vom Logos‹ verwandt, ohne eine evolutionäre These zu unterstellen – eröffnet der Theologie die Perspektive einer Remetaphorisierung ihrer ›Antworten‹ und einer Rückgewinnung ursprünglicher Nachdenklichkeit und Fraglichkeit. Dem wird eigens nachgedacht werden.

Wenn schon bei Jüngel die Metaphorologie eine Programmformel blieb, mit der er auf anregende Weise etwas zu wünschen übrig ließ, und seit 1974 diese Aufgabe nicht ›gelöst‹ wurde, scheint sie nicht einfach ›*lösbar*‹ zu sein – ohne unbearbeitet bleiben zu können. In theologischer Perspektive steht man zunächst vor der scheinbaren Alternative, ob die Metaphorologie als Implikat der Theologie entfaltet wird, oder die Theologie mitarbeitet an der Entwicklung einer nicht disziplinenspezifischen Metaphorologie. Jüngels Programm optiert letztlich unmißverständlich für die erste Möglichkeit; seine Studie über die ›Metaphorische Wahrheit‹ verfährt streckenweise allerdings anders und intendiert vielleicht, sich dieser schlechten Alternative zu entziehen. Den bei ihm dennoch auftretenden Problemen einer gegenbesetzend verfahrenden emphatisch theologischen Metaphorologie wird exemplarisch eigens nachzugehen sein. – Ganz gleich, wie man die Verhältnisbestimmung von Theologie und Metaphorologie letztlich beurteilen mag, bedarf die Theologie zunächst gründlicher Hinsichtnahme auf das vielfältige Phänomen und die Weisen seiner Thematisierung. Wenn es denn um eine theologische *Metaphorologie* gehen soll, hat die Theologie zunächst mit der Wahrnehmung und Reflexion von Metaphern und Metaphorologien zu tun, und dieser Hintergrund liegt ihr mehr oder minder längst im Rücken. So haben bisher Aristoteles, Heidegger, Gadamer und vor allem Ricœur die theologische Thematisierung der Metapher bestimmt. In dieser Hinsicht gibt es allerdings noch manches andere zu entdecken, zum Beispiel Vicos anticartesianische Metaphorologie, Ricœurs spätere Kritik und Transformation seiner Metaphorologie, Derridas grundsätzliche Kritik der Möglichkeit von Metaphorologie, Cassirers ›radikale Metapher‹[4], die semiotische wie die kognitive Metaphorologie und auch diejenige Blumenbergs und deren Horizonterweiterungen. Ganz gleich ob man die Metaphorologie als Implikat der Theologie entfalten will oder nicht, gibt es mancherlei *vorletzte Fragen* in der Thematisierung des mehrdimensionalen Phänomens ›der Metapher‹, denen nachzugehen sich eine Metaphorologie in theologischer Perspektive nicht entziehen kann. Mit dem Rekurs auf die Phänomene ist eine Einklammerung der unglücklichen Alternative intendiert, die dumpf als die einer theologischen Metaphorologie ›von außen‹ oder ›von innen‹ oder auch ›von oben‹ oder ›von unten‹ formuliert werden mag. Das mannigfaltige Auf und Ab in der Christologie dieses Jahrhunderts hat unter anderem deutlich ge-

[4] Cassirer wird im folgenden nicht eigens nachgegangen werden. Vgl. dazu aber PH. STOELLGER, Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz.

macht, daß solche Alternativen angesichts der Phänomene und Probleme nicht viel weiterhelfen, sondern vor allem Schulfronten fingieren. Am Phänomen jedenfalls nützt die Vorentschiedenheit von ›außen‹ oder ›innen‹ wie von ›oben‹ oder ›unten‹ wenig. In der Thematisierung ergeben sich Perspektivendifferenzen, die vielfältiger als nur alternativ sind.

›Angesichts der Phänomene‹ ist es auch (nolens oder volens) eine Engführung, von nur *einer* bestimmten Metapher aus die Metaphorologie zu konzipieren. Volens kann der Anfang mit einer emphatisch theologischen Metapher gemacht werden, etwa mit der Inkarnation, dem Kreuz, der Auferstehung, der Trinität, Jesus dem Christus, dem Opfer oder der Stellvertretung, dem Handeln Gottes, seiner Versöhnung, seiner Liebe oder der Rechtfertigung. *Volens* wird damit in jedem Fall die Mehrdimensionalität der Metapher, ihre Formpluralität und geschichtliche Formvarianz mit theologischer Entschiedenheit homogenisiert, und das bedeutet *nolens* (normativ wie deskriptiv) Verluste, sei es an Wahrnehmungs- und Verständnismöglichkeiten, sei es an metaphorologischen wie theologischen Fragen.[5] So folgte man in den genannten Beispielen in jedem Fall einer Metapher, deren Metaphorizität indes vergessen (gemacht) zu werden droht. Im einfachsten Fall heißt das, die theologische Metapher ›beim Wort zu nehmen‹; und so nötig das ist, um ihre Metaphorizität überhaupt wahrzunehmen, so problematisch ist es, wenn dieselbe dabei vergessen wird. Die kulturell-geschichtlichen Eigenarten der Metapher, ihre formale und funktionale Mehrdimensionalität, ihre Perspektivität und ihr Horizont wie die Faktizität ihrer Wesentlichkeit und ihre Auslegbarkeit sind dann vom Vergessen gefährdet.

Eine dezidierte Engführung der Metaphorologie findet sich selbst bei Ricœur durch seine so erhellende wie verstellende Orientierung an der klar normativ besetzten ›lebendigen Metapher‹. Und dergleichen ›ereignet sich‹ ebenfalls in der normativen ›Kehre‹ von Jüngels Metaphorologie, in der emphatischen Auszeichnung der Selbstmetapher Gottes, Kreuz und Inkarnation, als Norm theologischer wie letztlich aller Metaphern. Wenn implizit gilt: ›Was ein Gleichnis eigentlich ist, bestimmt Gott allein‹, gilt gleiches auch für die Metapher. Die ›Identifikation des Gekreuzigten mit dem Auferstandenen‹ wird auf diesem Weg zur normierenden Begründung *aller* metaphorischen Rede. Und eine verwandte Engführung scheint auch in der exegetischen Metaphern- resp. Gleichnistheorie vorzuliegen, sofern ein bestimmtes Gleichnismodell in all seiner erhellenden Pointierung als Norm fungiert und spätere Fortschreibungen im Grunde nur noch als Verfall ›verstanden‹ werden können. Ein verwandtes Problem *kann* sich allerdings auch ergeben, wenn man alle Metaphern nach Maßgabe des Modells der ›absoluten Metapher‹ so beurteilt, daß nur eine absolute Metapher eine ›gute‹ Metapher sei.

---

[5] Die mehrdeutbare Kehrseite des Wahrnehmungsverlustes *kann* allerdings gerade auch ein Prägnanzgewinn sein. Die Bestimmtheitssteigerung geht mit Verlusten einher, die man je nach Aspekt als Gewinn beurteilen kann.

So unvermeidbar Modelle und orientierende Beispiele sind, so vermeidbar ist indes die normative Dominanz eines Modells oder Beispiels.

Eine homogenisierende Dominanz und zumal einen metaphorologischen ›foundationalism‹ zu vermeiden, der die Metapher nicht-metaphorisch (›extern‹) zu begründen sucht, ist die Absicht der in Weiterführung Blumenbergs entfalteten These von der vierfältigen *Mehrdimensionalität* der Metapher, d.h. daß sie nicht auf *eine* Form oder Funktion zu reduzieren ist.[6] Einerseits ist die ›Rettung der Phänomene‹ die erinnernde Rückgewinnung der Deskriptivität wie Auslegbarkeit als Arbeit gegen die Verluste durch Normativität und als Horizonterweiterung eine Möglichkeits- und Wirklichkeitssteigerung sowie ein Wahrnehmungsgewinn. Andererseits ermöglicht der Rückgewinn an Mehrdimensionalität der Metapher die Einsicht in den mehrdimensionalen Sinn von Sein, oder weniger idiosynkratisch, in die Mehrdimensionalität ›der‹ Wirklichkeit und ihrer Wahrnehmungen resp. Interpretationen. Es gilt wohl weitgehend als längst entschieden, daß der Glaube weder den Sinn einer emphatischen Entscheidung vor dem Kerygma vom ›nackten Daß‹ hat, noch den einer Einstellung absoluten Gehorsams. Der Zerfall solcher Schematisierungen eröffnet wie erfordert andere Grundfiguren für den mehrdimensionalen ›Sinn des Seins‹ des Glaubens. Die metaphorischen Besetzungen des Horizontes, der den Sinn des faktizitären Daseins bestimmt, sind kulturell-geschichtlich lebensweltlich variant und darum nur als *variierbare* und *fortbestimmbare* ›lebendig‹. Die Einsicht in diese dynamische Mehrdimensionalität von Wirklichkeit führt ›diagnostisch‹ wie ›therapeutisch‹ dazu, daß der Horizont der Theologie nicht durch *ein* Modell vorentschieden engggeführt und damit problemreduktiv wird. Die Horizontbesetzungen, warum also gerade so und nicht anders interpretiert wird, sind Ausdruck des implikativen Wirklichkeitsverständnisses der jeweiligen Perspektive. Eine vornehmlich *deskriptive* Thematisierung der Horizontbesetzungen wie die Blumenbergs ermöglicht besonders aufmerksam deren differenzwahrende Differenzwahrnehmung.

Das Problem der Homogenisierung der Mehrdimensionalität ist nicht nur in normativen, sondern auch in deskriptiven Metaphorologien ein Problem.[7] Das liegt zum einen an der Struktur von Beschreibung, die nicht ohne vorgängige Interpretationsfiguren möglich ist, die schon die Wahrnehmung präprädikativ strukturieren und die Appräsenzen wie die Gerichtetheit der Aufmerksamkeit bedingen; und das liegt zum anderen an der dynamischen Relation von Normativität und Deskriptivität: keine Beschreibung ohne implizite Erwartung, keine Normierung ohne implizite beschreibbare Gegebenheit. Das Problem einer reduktiven Homogenisierung der Phänomene ist also nicht auf die Unterscheidung normativ-deskriptiv abzubilden, zeigt sich aber an normativen Metaphorologien beson-

---

[6] Vgl. eigens dazu PH. STOELLGER, Vom vierfachen Sinn der Metapher.

[7] Die Alternative von normativen und deskriptiven Metaphorologien ist ein strukturidentisches Problem zur Alternative von normativen und deskriptiven Kulturtheorien, wie M. MOXTER sie in Fortführung Schleiermachers und Cassirers ausgeführt hat (Kultur als Lebenswelt, 1ff, 211ff, 271ff).

ders deutlich. Die Frage der Normativität ist allerdings ursprünglich keine Frage der Wahl, sondern erscheint erst ex post so. Sie ist vielmehr eine Sache eines vorgängigen Entschiedenseins von so wesentlicher wie kontingenter Faktizität. Der perspektivisch wesentlichen Faktizität gegenüber kommt deren Thematisierung stets uneinholbar zu spät. *Diese Faktizität* als notwendig oder gar als ›mehr als notwendig‹ zu behaupten, wäre daher nicht nur eine Überrationalisierung des Phänomens, sondern auch ein (möglicherweise kalkulierter) Kategorienfehler, eine Metabasis des Geltungsanspruchs. Bei noch so plausibler (Mehr als) Notwendigkeit findet dieser Anspruch stets eine immer noch wirksamere und gewissere Faktizität vor, die im *vor*theoretischen Horizont verortet ist. Sofern auch theologische Geltungsansprüche nur von deren Gnaden sind, würden sie pragmatisch inkonsistent, wollten sie diese Faktizität als (mehr als) notwendig erweisen. Sie ist *weniger* als notwendig und gerade in dieser Beschränkung ›für uns‹ eminent wesentlich, ›für andere‹ aber bestenfalls möglich. Nur die *perspektivische* Wesentlichkeit der Faktizität kann paradox ›mehr als notwendig‹ sein. – Eine derart wesentliche Faktizität des eigenen unvordenklichen Anfangens liegt auch jeder deskriptiven Thematisierung der Metapher im Rücken und motiviert deren implizite Erwartungshaltung, gegebenenfalls auch ihre implikative Normativität. Für eine theologische Hermeneutik (und nicht nur für diese) ist es daher hilfreich, wenn nicht unerläßlich, sich mit den *Fragen* nach Ausdruck, Darstellung, Funktion und Thematisierung dieser wesentlichen Faktizität zu befassen. Und eben diese hermeneutischen Fragen bearbeitet Blumenbergs Metaphorologie mit einer deskriptiven Vorsichtigkeit, die den Horizont offen zu halten vermag für Überraschungen und Abweichungen von vorgängigen Erwartungen.

Die Aufgabe dieser Arbeit besteht demnach vor allem darin, Hans Blumenbergs mehrdimensionale Metaphorologie, ihren religionsphänomenologischen Horizont und ihre möglichen Horizonterweiterungen für eine Metaphorologie in theologischer Perspektive zu entfalten. Dem einen wird diese Aufgabe bereits als schlechthin maßlos erscheinen, dem anderen als nicht viel und für eine systematisch-theologische Studie schlicht als zu wenig. Daß sich beide irren, kann hier nur vorgreifend behauptet werden in der Hoffnung, daß nach der Lektüre der noch verbleibenden Seiten beide zu Konzessionen bereit sind. Daß beide aber in gewisser Hinsicht auch Recht haben, gibt Anlaß, Präzisierungen vorzunehmen.

Maßlos wäre dieses Vorhaben, wenn es etwa zu versuchen schiene, was Blumenberg Zeit seines Lebens nicht vollbracht hat, seinen ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹ eine ausgeführte Metaphorologie folgen zu lassen; darum soll es auch im folgenden nicht gehen. Hier wird keine strenge ›Systematisierung‹ seiner metaphorologischen Studien intendiert oder gar der hybride Entwurf einer vermeintlich definitiven Metaphorologie, sondern ein Verstehen der ›Paradigmen‹, was ihnen vorausgeht und was ihnen folgt, etwa warum ihnen keine ›definitive‹ Metaphorologie folgen kann und was ›an Stelle dessen‹ tritt. Dazu gehört, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphorologie ›überhaupt‹ zu diskutieren, wie es im Gegenüber von Blumenberg und Derrida versucht werden wird. Blumenbergs Metaphorologie und deren Ausweitungen zu einer Phänomenologie der Geschichte in der Gestalt kulturell-geschichtlicher Lebenswelten entwickelt sich nicht ohne Grund einigermaßen unsystematisch. Vielmehr entwirft er immer wieder ei-

ne Konstellation von Topoi, die eher die Struktur einer komplexen Geschichte oder eines Geflechts hat. Diese eigenartigen Strukturen sollten nicht einfach systematisch reduziert werden. Sowenig man die Metapher auf den Begriff bringen kann, sowenig kann man ohne erhebliche Verluste eine topische Konstellation in ein System bringen. Die Interpretation wählt daher bestimmte ›Örter‹ der Phänomenologie Blumenbergs aus und ist nicht linear, sondern selber topisch strukturiert. Implizit ist sie der Versuch der fortbestimmenden Variation einer Lesewelt, ein Entwurf zur variierenden Lesbarkeit von Blumenbergs Œuvre.

Den Anfang macht ein Blick auf den *Hintergrund* der ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹, vor allem anhand von Blumenbergs unveröffentlichten akademischen Arbeiten. Die anschließende Interpretation und Auseinandersetzung um die *Metaphorologie* orientiert sich an den ›Paradigmen‹, an deren Vorstudien und der späteren Erweiterung im ›Wechsel der Blickrichtung‹ auf die ›Lebenswelt‹ bis hin zur ›Lesbarkeit der Welt‹. Im Laufe der Zeit vollzieht sich hier ein *Horizontwandel* als Verselbständigung der Metaphorologie zur hermeneutischen Phänomenologie kulturell-geschichtlicher Lebenswelten, die anhand der Metaphern und ihrer verwandten Formen der Unbegrifflichkeit memorial erschlossen und imaginativ variiert werden. Diese kultivierte *Umgangsform* mit den Figuren der Unbegrifflichkeit – Blumenbergs pragmatisch valenten und gezielt selbstbezüglichen ›Methodos‹ – aufnehmend werden schließlich die *Remetaphorisierung der Theologie* und invers die *Retheologisierung der Metaphorologie* erörtert, d.h. ihre theologischen Implikationen wie ihr religionsphänomenologischer Horizont.

Wenn man den retrospektiven und prospektiven Horizont von Blumenbergs Metaphorologie ›abschreiten‹ will, gerät man auf einen Umweg, der im Unendlichen ›enden‹ könnte (vgl. Mtp 7ff). Jeder Blumenbergleser wird daher zu Recht zögern, wenn ein derart unendlicher Anspruch geäußert wird; und deswegen sollen auch einige Einschränkungen schon hier vorgenommen werden, um nicht zu weit gehende Erwartungen zu wecken und entsprechende Enttäuschungen und Kritik zu provozieren. Es geht mir ›nur‹ um den *metaphorologischen* Aspekt von Blumenbergs Textwelten und das auch ›nur‹ im Blick auf seinen *lebensweltthermeneutischen Methodos*. In dieser Studie bleibt daher leider einiges ›auf der Strecke‹: Es fehlt eine Rekonstruktion und Auseinandersetzung mit Blumenbergs neuzeitgenetischen Studien wie eine Klärung seiner funktional-relationalen Logik der Umbesetzung[8], was man am ehesten damit rechtfertigen könnte, daß dies bereits von anderen diskutiert wurde.[9] Auch die ›Verwandtschaft‹ der Metaphern kommt zu kurz, etwa die Mythen der ›Arbeit am Mythos‹ und der ›Höhlenausgänge‹. Zu den Mängeln der vorliegenden Studie zählen auch eine Bearbeitung der Frage nach Blumenberg *und* Heidegger, *und* Husserl, *und* Landgrebe, nach einer

---

[8] Vgl. dazu PH. STOELLGER, Von Cassirer zu Blumenberg.

[9] Vgl. im Literaturverzeichnis zur Blumenberg-Sekundärliteratur.

eingehenden Erörterung seiner anthropologischen Hintergründe, seines Verständnisses der Rhetorik wie auch die Diskussion der kaum noch absehbaren benachbarten Lebensweltheorien. Es bleibt offen, was Marquard fragte: »wieviel kann man von Blumenbergs Werk weglassen, ohne daß das Residuum dieser Textvernichtung aufhört, wirklich Blumenberg zu sein?«[10].

Sich im Nachdenken und Interpretieren Blumenbergs zu orientieren, bedeutet, sich in einem Labyrinth zurechtfinden zu wollen. Er lebte, memorierte und imaginierte, in einer ungewöhnlich vielschichtigen Höhlenwelt, nahm nie die kürzesten Wege, sondern liebte Umwege und Abschweifungen. Es gibt in seinen Textwelten Geflechte von Themen und Traditionen, die sich an manchen Orten in Gestalt von Topoi, von ›Gemeinplätzen mit Geschichte‹, verdichten, zwischen denen eine Vielzahl von Wegen und Umwegen besteht. Blumenbergs Labyrinth ist ein Labyrinth von Labyrinthen, von denen die Metaphorologie nur eines ist. Daher ist es eine perspektivische Verkürzung, in diese Höhlenwelt von Blumenbergs mehr verborgenen als veröffentlichten akademischen Arbeiten her einzutreten und damit die Metaphorologie auf ihrem theologischen und phänomenologischen Hintergrund zu verstehen. Und es ist eine weitere Reduktion, Blumenbergs hermeneutische Phänomenologie am Leitfaden der Metaphorologie zu erschließen.

Zu den vielen Schichten und Perspektiven in seinem komplexen Werk gehören neben anderem katholische Theologie, Existenzialontologie, Begriffsgeschichte, Toposforschung, Mythostheorie, Gnosis-, Mittelalter- und Renaissanceforschung, Wissenschaftsgeschichte, Neuzeittheorie, Ideengeschichte, Geschichtsphilosophie, Anthropologie, Rhetorik, Hermeneutik, Phänomenologie, Kulturtheorie und eben auch Metaphorologie. Dementsprechend werden beispielsweise Feuilletonisten oder Philosophen, Religionswissenschaftler oder Soziologen, Germanisten oder Wissenschaftshistoriker sowie Theologen von verschiedenen Perspektiven aus je andere Lesarten Blumenbergs versuchen. Die ›Frage nach Blumenberg‹, was es denn gewesen sein könnte, was er wissen wollte, oder was er hoffen durfte und was in seinen Texten geschieht, ähnelt daher den großen Grundfragen, auf die wir mit Metaphern ›antworten‹. Er verstand es, sich mit expliziten Erklärungen so zurückzuhalten, daß dieses ›feine Schweigen‹ mancherlei Konjekturen provoziert, Vermutungen darüber, was es denn sein könnte, was er sich dabei gedacht haben mag. Man kann den Eindruck gewinnen, seine Texte seien geradezu darauf angelegt, vielfältig auslegbar zu sein. Daher ist es in der Interpretation Blumenbergs unvermeidbar, sich selber zu äußern und dabei zu riskieren, die ›Grenzen der Interpretation‹ zu überschreiten.[11] In den eigenen Vermutungen äußern sich nolens volens die Einstellungen und Ansichten des

---

[10] O. MARQUARD, Entlastung vom Absoluten, XIX.

[11] Ob U. ECOS kritische Unterscheidung von Interpretation und Gebrauch stets sinnvoll ist und ob sie durchgehalten werden kann, wird daher fraglich werden (Die Grenzen der Interpretation, 40-55, 283ff, 425ff).

Interpreten. Wollte man hier das Risiko, ›die Grenzen der Interpretation‹ zu überschreiten, grundsätzlich vermeiden, würde man nicht wenige Pointen dieses hermeneutischen Gesprächs a limine verpassen.

Dementsprechend ist es allerdings auch ein Problem der meisten bisher vorliegenden Blumenberginterpretationen, daß vieles in vielerlei Hinsicht *mit* ihm, aber selten seine Texte interpretiert werden.[12] Es sei im folgenden demgegenüber zweierlei versucht: einerseits *hermeneutisch-exegetisch* Blumenbergs Texte als Regulativ der Interpretation fungieren zu lassen, um zu versuchen, sich Klarheit darüber zu verschaffen, was sie sagen und meinen könnten. Dabei sind die eigenen Vermutungen transparent zu halten im Blick auf die Texte, an denen sie gewonnen sind, was notwendig mit der Präsentation einiger Belege verbunden ist. Andererseits wird *interpretativ-fortbestimmend* und in eigener Verantwortung variierend vorgegangen, da von den Texten wie in der Interpretation mehr vermeint und eröffnet wird, als eine Exegese der Texte. Dabei geht es um metaphorologische, phänomenologische und theologische Themen und Probleme, denen gegenüber Blumenbergs Texte und seine hermeneutische Phänomenologie auch ›nur‹ Interpretationen darstellen, die der Fortbestimmung und der perspektivischen Variation ausgesetzt sind. Zunächst aber wird eine behutsam Kontinuitäten auslotende und Diskontinuitäten wahrende Konstruktion der Zusammenhänge und Wandlungen in seinem Werk versucht, wofür Aspekte der Theoriezusammenhänge, der Themen und der phänomenologischen Entwicklung für die Ordnung der Interpretation relevant sind. Dabei ist einiges an selber zu verantwortendem Zugriff nötig, aber auch nicht zuviel. Es ist verhältnismäßig einfach, zu systematisieren; viel schwerer ist es, dies maßvoll zu tun, um nicht Diskontinuitäten, Differenzen und Vakanzen zu verdecken. Hier nicht einfach die eigene Vorentschiedenheit auszuführen, ist eine Übung in Selbstbeschränkung, – denn wozu sollte man überhaupt lesen, Andere zu Wort kommen lassen, wenn nicht, um sich und seine Vorentscheidungen zur Disposition zu stellen und sich irritieren zu lassen?

Diese ›Arbeit am Text‹ ist nicht die Konsequenz einer hermeneutischen Variante des externen Realismus, sondern Funktion eines kritischen internen Realismus, der (bei aller Unbestimmtheit dieser Formel) eine Selbstbeschränkung impliziert, die die eigenen Ansichten über Hans nicht mit Hans selber identifiziert. Nun ist Hans selber thematisch und als Thema nolens oder volens eine Funktion der Thematisierung; um aber seine Independenz (als dynamisches Objekt) gegenüber der Interpretation zu wahren, bedarf es einer Selbstzurücknahme des Interpreten. Nur, dabei kommt man über den Horizont der Hinsichtnahme nie hinaus, und es ist so opak wie bestenfalls überflüssig von einem An-sich der Dinge, Texte oder Personen auszugehen. Aber die kritische Unterscheidung von meiner Ansicht und dem, worauf sie sich bezieht, hält den Horizont der eigenen Ansicht für

[12] Die Blumenbergauslegung hat noch keine so zu nennende Forschungsgeschichte, in der sich Auslegungsweisen, -alternativen und -methoden etabliert hätten. Man steht mit einem solchen Vorhaben zwar mitnichten allein, aber kann wenig voraussetzen und an wenig anschließen.

das offen, was in ihr noch nicht repräsentiert ist, wie für das, was nie vollständig in ihr aufgeht. Es geht also um die Vermeidung einer Selbstgenügsamkeit der eigenen Ansichten, die in Fragen der Geltung leicht zur argumentativen Selbstbehauptung gerinnen kann, die Hans besser verstanden haben will, als er sich selbst. Bestenfalls hat man ihn *anders* verstanden, und um die Alterität des Anderen nicht einfach auf die eigene Ansicht zu reduzieren, bedarf es möglichst gründlicher Hinsichtnahme, einer Erörterung entsprechender phänomenologischer Umgangsformen und der prinzipiellen Selbstbeschränkung der semiotischen Expansionstendenz der eigenen Ansichten.[13]

Interpretation kommt dabei nicht ohne eine gewisse *Distanz* aus, und die ist ohnehin stets schon im Spiel des Verstehens präsent. Die Art und Weise der Verhältnisbestimmtheit und -bestimmung ist der Spielraum der hermeneutischen Differenz und daher eine Möglichkeitsbedingung jeder Interpretation. Zweierlei soll hier vermieden werden, zu große und zu geringe Distanz. Das ›richtige‹ Maß zu suchen, ist bereits ein Vollzug der Verhältnisbestimmung und dadurch der Bestimmung dessen, was dem Text eingeräumt wird und was nicht. Blumenberg selber wird beispielsweise von verschiedener Seite vorgehalten, gegenüber seinen Themen in eine Zuschauerdistanz zu geraten und sich damit der Auseinandersetzung zu entziehen. Daß dem mitnichten so ist und er vielmehr die emphatisch aufklärerische oder die angeblich ›postmoderne‹ Version der Distanz kalkuliert ad absurdum führt, läßt sich in seiner Fortschreibung der Metaphorologie zeigen und gegen seine Kritiker zur Geltung bringen. Daß eine Distanz im Verstehen problematisch werden kann, impliziert indes keineswegs den (vergeblichen) Versuch, von jeder Distanznahme zu lassen. Wie kein Verstehen ohne Distanz, so auch kein zu Wort kommen lassen des Anderen ohne Differenz. In dieser Hinsicht sind – wenigstens heuristisch – Unterscheidungen nötig.

Schreibt man eine Interpretation, die von Lesern beim Wort oder besser noch beim Sinn zu nehmen sein können soll, die also diskutabel sein möchte, ist es unerläßlich, die eigenen (Geltungs)Ansprüche von denen Blumenbergs zu unterscheiden, d.h. die eigenen Ansichten nicht als die seinen darzustellen, sondern ein Differenzbewußtsein in der Darstellung mitzusetzen. Nur unter regulativer Wahrung dieser Differenz kann versucht werden, immer wieder zu unterscheiden, was es denn sein mag, was Blumenbergs Text

---

[13] Zur Eigenart der Blumenberg ›exegesierenden‹ Partien der vorliegenden Arbeit gehört daher entschiedenermaßen, die Auslegung kontrollierbar halten zu wollen und dazu rückgebunden zu sein an die Quellen. Wenn *Blumenberg* verstanden und verständlich gemacht werden soll, muß man einigermaßen sorgfältig darauf achten und zeigen, daß es auch Blumenberg ist, der dargestellt, diskutiert und gegebenenfalls kritisiert und weitergeführt wird. Das ist mitnichten trivial, denn gerade ausgesprochen vielschichtige Texte wie die seinen entziehen sich so dem direkten Zugriff, wie sie sich der indirekten mehr oder minder freien Aneignung anbieten. Die eigenen Ansichten und deren Gründe kommen ohnehin zum Ausdruck, die des Anderen hingegen nicht mit der gleichen Selbstverständlichkeit. Dieses Aussein auf eingehendes Verstehen des Anderen ist alterologisch und hermeneutisch motiviert, und die Ausgestaltung dieser Hintergrundentscheidung ist der Versuch, sich zunächst zurückzuhalten und den Anderen zu Wort kommen zu lassen.

sagt, und was die Interpretation ihrerseits intendiert. Das Verständnis der ›intentio operis‹ hängt indes wesentlich vom eigenen hermeneutischen Horizont ab. Selbst ein hermeneutischer Minimalismus, der den Texten Blumenbergs ›nur‹ die Absicht abliest, sich von (vermeintlich) obsoleten Fragen wie von totalen Antworten zu befreien und darin eine (negative) aufklärerische Freiheit zu intendieren (F.J. Wetz), stößt auf Fragen, warum sie zu befreien suchen, warum welche Metaphernkomplexe gewählt werden und warum er welche Geschichten erzählt. Es gilt zu unterscheiden, wo die Texte beim Wort genommen werden wollen, wo man das könnte und wo das nicht sinnvoll ist; d.h. es muß differenziert werden, wo sie eigene Geltungsansprüche erheben, wo sie das vielleicht indirekt tun und wo lediglich andere dargestellt werden.[14] Mit diesen Unterscheidungen kann verhindert werden, die Texte vorschnell beim Wort zu nehmen und leichtfertig fester Meinung zu sein über Blumenbergs Ansichten. Ihm zum Beispiel Trostbedürfnisse und direkte Tröstungsabsichten zu unterstellen oder eine Eschatologie, die auf ästhetische Kompensation der nachchristlichen Mängellage aus ist (P. Behrenberg), oder gar eine Psychotherapie des philosophischen Bewußtseins (L. Oeing-Hanhoff), ist so befriedigend, wie vielleicht doch zu einfach.

Blumenbergs metaphorologische Umwege scheinen mir gerade auf den Mitvollzug seiner Phänomenologie aus zu sein, auf ein ›Mitspielen‹, wie sie selber mit den Anderen gelegentlich spielt und sich dabei in die eigenen Themen verstrickt. Das *Dilemma von Beobachtung und Teilnahme* kann zwar heuristisch durch Unterscheidung und Enthaltsamkeit entflochten werden, wird aber wohl auch im Interesse seiner Texte zur *eigenen* Ansicht führen und das heißt, zur Verstrickung in die thematischen Reihen und in die Beschreibung als *Fort*schreibung.[15] Die sich dabei ereignende *wechselseitige hermeneuti-*

---

[14] In einer Auseinandersetzung ist es gelegentlich hilfreich, nicht nur zu zweit zu sein. Wie Blumenbergs Metaphorologie in auffälliger Weise sich der Bezugnahme auf andere Metaphorologen enthält, so sind doch Kant und Vico für ihn hintergründig bedeutsamer, als auf den ersten Blick deutlich wird. Daher ist der Gang des Verstehens im folgenden darauf aus, Blumenberg diskutabel zu machen, indem er auf ausgewählte *Andere* bezogen wird.

[15] Bei aller Vorsicht und Zurückhaltung gegenüber Blumenbergs Texten, ihren vermeintlichen Intentionen, ihrer Darstellungstendenz wie ihren kalkulierten Wirkungen, kommt man im Verstehen nicht ohne *eigene Horizontvorgriffe* aus, mit denen vermutungsweise mehr unterstellt wird, als exegetisch begründet werden kann. Die Fraglichkeit der eigenen Vorgriffe und Weiterführungen bleibt unvermeidbar, und solche Vermutungen und Versuche sind von seinen Texten vielleicht auch intendiert. Wer etwas sehen will, muß die *eigenen* Augen öffnen und in eigener Rechenschaft in begrenzter Perspektive interpretieren. Privat und diesseits der Lesbarkeit kann man recht schnell klarer Ansicht über Blumenbergs Texte und deren Absichten sein; wenn man indes die eigenen Ansichten lesbar werden läßt, wird man sich und anderen mit Gründen *verdeutlichen* müssen, was man meint. Dadurch entsteht die Nötigung, exegetisch zu begründen wie systematisch zu plausibilisieren, worauf man sich mit welchen Folgerungen bezieht, wo Extrapolationen anfangen (müssen), wo eigene Interessen einsetzen und wohin dieselben weiterführen könnten.

sche Individuation vollzieht sich auf mindestens drei Ebenen: Blumenberg gegenüber seinen Quellen; die Leser Blumenbergs gegenüber seinen Texten (und seinen Quellen); die Leser gegenüber dem schreibenden Leser Blumenbergs. Ich bewege mich im folgenden auf der zweiten Ebene, zunächst als ›teilnehmender Beobachter‹ und sukzessive in eigener Fortschreibung. Die Beobachter- und die Teilnehmerperspektive können nicht durch einen Sprung voneinander geschieden gedacht werden, da einerseits die Beobachtung ein Eingreifen in den Text wie das Thema impliziert und zudem nur eine zeitweilige Mäßigung der aktiven oder passiven Teilnahme darstellt, und da andererseits in Blumenbergs Texten ein impliziter Leser präsent ist, der sich selber ›seinen Reim‹ machen muß, so daß der fortschreibende Leser eine dem Text immanente Relation entfaltet. Der implizite Leser ist vom Autor als Teilnehmer gedacht, der sich auf die Lektüre einläßt und den Verfasser zu Wort kommen läßt. Mit der Intersubjektivität des Lesers kommt ein anderes Individuum ins Spiel, dessen eigene Perspektive eine irreduzible Alterität mit sich bringt. Die Alterität ist Implikat der Differenz verschiedener Welten, der Differenz von Leser- und Autorlebenswelt, weil der Leser an anderen Selbstverständlichkeiten partizipiert als der Autor. In der Lektüre indes können diese Selbstverständlichkeitsuniversen interagieren. In einer (hypothetischen) völligen Epoché der mitgebrachten Selbstverständlichkeiten, einer hermeneutischen Selbstlosigkeit, könnten als Grenzwert die reine Teilnahme wie die reine Beobachtung gedacht werden, die aber beide die Aufgabe der Interpretation unterschritten. In der von mir entfalteten hermeneutischen Perspektive einer *wechselseitigen Individuation* geht es um eine *alterologisch motivierte wesentliche Kontingenz wahrende Arbeit am Differenzgefüge von Autor-, Text- und Leserwelt.*

Demnach geht es mir nicht um den *Ertrag* oder *Nutzen* Blumenbergs für die Theologie, sondern um die Erschließung und mitdenkende Abschreitung seiner phänomenologischen Denkwege in der Erwartung, daß sich dabei ein Horizont ungewöhnlicher Möglichkeiten für die Theologie eröffnet. Wenn man die Theologie als Möglichkeitswissenschaft versteht, diesseits des Wirklichkeitsprimats und im Unterschied zu den vielfältigen Wirklichkeitswissenschaften, sollte es diesem Selbstverständnis gemäß plausibel sein, Möglichkeiten auszuloten und zu variieren, ohne diese Entdeckungen und Erfindungen alle zu verwirklichen.[16] Im wesentlichen wird *einer* mehr oder minder bestimmten Möglichkeit der Theologie nachgegangen werden: *wie eine hermeneutische Phänomenologie verfährt, die als Methodos einer sich phänomenologisch verstehenden Theologie denkbar wäre.*

Diese Orientierung an Möglichkeiten und Horizonterweiterungen könnte man als bloßes *Vor*feld der Theologie oder gar als *vor*theologisch kritisieren. Aber theologisch wird nicht

[16] Es ereignet sich dabei immer wieder, daß prägnante theologische Möglichkeiten *entdeckt*, aber nicht *ausgeführt* werden. Dieser Mangel hängt an der topischen und inventiven Orientierung der vorliegenden Studie.

erst gearbeitet, wenn explizit theologische Themen verhandelt werden, und auch nicht erst, wenn ›materiale‹ theologische Geltungsansprüche erhoben werden. Vielmehr kann es gerade theologisch motiviert sein, Umwege zu nehmen und sich vermeintlich nicht-theologischem Denken zu öffnen, einerseits um mit Anderen Fragen zu bedenken, die auch die Theologie beschäftigen, andererseits in der Hoffnung darauf, daß das Denken der Anderen eine Horizonterweiterung der Theologie ermöglicht und vice versa. Versteht man ›Theologie‹ wesentlich als eine ›theologische *Perspektive*‹, hängt sie nicht an materialen Beständen, sondern an einer ›Art zu sehen‹, die in einem (nicht immer scharf umgrenzten) Horizont lebt. So ergeben sich zwar deutliche Horizontverschiedenheiten zu Blumenberg, aber zugleich im Blick auf ›vorletzte Fragen‹ auch Horizonterweiterungen, wie die Erinnerung an Fraglichkeit und entsprechende Nachdenklichkeit als Ursprungssituation der Theologie.

Die Auseinandersetzung mit Blumenbergs Phänomenologie und seiner implikativen Theologie und Religionsphänomenologie wird hier nicht als scharfe Grenzziehung nach dem Modell von Freund oder Feind geführt. Blumenbergs Theologiekritik böte zwar zur Genüge Anlaß, ihn theologisch zu kritisieren. Das mag man tun, und das ist auch ansatzweise schon getan worden; seine Pointen werden dabei allerdings leicht verspielt. Hier hingegen soll es vor allem um eine konstruktive Lesart seiner Phänomenologie und deren Horizonterweiterung für die Theologie gehen. Blumenbergs Theologiekritik kommt dabei ›nur‹ als Exemplifikation des Gebrauchs seiner Methode in Anwendung auf *seine eigenen* theologischen Ansichten zur Sprache. Seine anthropologischen und theologischen Horizontbesetzungen sollen ›versuchsweise‹ mit seiner phänomenologischen Methode erschlossen werden. In ihnen manifestiert sich zwar einerseits eine dezidierte, teils recht enge Auffassung davon, was Theologie zu sein habe und was nicht, andererseits aber ein subtiler *Umgang* mit theologischen Themen und Antworten, der provokante Umperspektivierungen vornimmt und als Methodos für die Theologie erwägenswert ist.

›Gut und nützlich‹ für die Metapherntheorie wie für die Religionsphänomenologie und die Theologie (und zwar nicht nur die hermeneutische) ist besonders Blumenbergs Horizonterweiterung der Metaphorologie zur *hermeneutischen Phänomenologie kulturell-geschichtlicher Lebenswelten*. Dieser Übergang ist durch die hermeneutische und rhetorische (resp. symbolische) Funktion bestimmter Metaphern und ihrer Verwandten begründet: Absolute Metaphern sind orientierend für ›die Welt, in der wir leben‹, für das Leben, das wir leben, für den Glauben, den wir leben, – wie auch für unser Verständnis Gottes, mit und von dem wir leben. Solche Grundmetaphern sind die unbegrifflichen Ausdrucksformen unserer orientierenden Horizontbesetzungen und -vorgriffe. Sie sind verdichtete Darstellungen des Lebensweltsinns resp. des vorthematischen Sinnhorizonts unserer Wirklichkeit. *Phänomenal* erweitert Blumenberg dazu die Metaphorologie auf die verschiedenen Formen der Metapher, die Übergänge vom und in den Begriff und zwischen den Verwandten der Metapher wie Mythos, Fabel, Narration, Anekdote und Glosse. *Phänomenologisch* entwickelt Blumenberg mit der Zeit in immer kritischerer Abgrenzung von Heidegger im Rückgriff auf den späten Husserl (mit Landgrebe) und Cassirer eine Phänomenologie der Kulturgeschichten, die weder egologisch noch existenzialontologisch, sondern symboltheoretisch-anthropologisch fundiert ist. Er besetzt die Orientierung an der Existenzialontologie wie auch an der transzendentalphilosophischen

Subjektivitätstheorie um durch die Kulturanthropologie besonders Gehlens, Plessners und Cassirers.

Das bedeutet eine dezidierte Schwächung des ›fundamental‹ontologischen oder egologisch begründeten Geltungsstatus der Phänomenologie, den Wechsel der Perspektive von der Epistemologie zur mehrdimensionalen Symbol- und Kulturphänomenologie, die unhintergehbare Geschichtlichkeit des Akteurs und seine Verstrickung in die thematische Varianz der Symbolgeschichten. Mit der Weiterung des Phänomenologieverständnisses auf geschichtliche Lebenswelten, Kulturphänomenologie, phänomenologische Anthropologie, Symboltheorie und Rhetorik gehen Horizonterweiterungen einher. Die Hermeneutik wie die Phänomenologie wird nicht mehr in einer ›Schule‹ loziert, sondern voraussetzungsärmer lebensweltlhermeneutisch im weiteren Sinne resp. pragmatistisch konzipiert, so daß beide auch für die Theologie brauchbar und akzeptabel werden, die sich nicht in der Tradition der Hermeneutik sieht. So erschließt Blumenbergs Metaphorologie als hermeneutische Phänomenologie kulturell-geschichtlicher Lebenswelten eine Rückbindung und Erweiterung der in der Theologie bisher präsenten Metapherntheorie wie auch eine mit ›Geltungsansprüchen‹ ausreichend zurückhaltende (religions)phänomenologische Methode.[17] Diese gewählte Schwäche bedeutet auch, daß Blumenberg, darin anders als Cassirer, nicht hinter seinen Reihenbildungen steht, sondern sich dezidiert in die thematischen Phänomene verstrickt. Seine Thematisierung der Metapher und ihrer Verwandten ist (der Metapher entsprechend) selbstbezüglich und wird darin zur indirekten Darstellung eigener Horizontvorgriffe, die sich ex post hermeneutisch abduzieren lassen. In Blumenbergs Phänomenologie wird daher ein ›strenger‹ Wissenschaftsbegriff problematisch; aber das dürfte die Theologie nicht schrecken, gleich ob sie beispielsweise an Barth, an die heideggersche resp. gadamersche Hermeneutik oder an Luther anschließt.

Im folgenden wird anhand gelegentlicher Beispiele versucht zu zeigen, wie sich theologische Probleme in Blumenbergs phänomenologischer Perspektive darstellen, um zu plausibilisieren, daß die Metaphorologie mit ihrer Weiterung zur hermeneutischen Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten eine Methode darstellt, die sowohl für die Theologie wie für die Religionsphilosophie eine brauchbare und hilfreiche Methode sein kann.[18] In dieser Perspektive ist der Horizontvorgriff impliziert, in einer religionsphänomenologisch angelegten Theologie gehe es um die *Phänomenologie religiö-*

---

[17] Diese weniger theoretisch als faktisch ausgeführte Weiterung des Horizontes der Hermeneutik hat in ihrer Orientierung an pragmatischen Fragen, an Anthropologie, Rhetorik, Symbol- und Kulturtheorie sachliche Nähen zur amerikanischen pragmatistischen Semiotik, zur deutschen Hermeneutik vor Heidegger im Anschluß an Dilthey, wie zum Interpretationismus etwa Simons, Lenks und Abels. Diese Nähen lassen sich systematisch verdichten als Pragmatisierung der Hermeneutik in semiotischem wie symboltheoretischem Horizont mit anthropologischem Hintergrund. Vgl. M. JUNG, Erfahrung und Religion.

ser Rede nicht nur von Gott. Denn von Gott zu reden, heißt nicht selten auf metaphorischen Umwegen von anderem zu reden, allerdings auch *vor* Gott. Eine hermeneutische Religionsphänomenologie könnte eine Weise der Hinblicknahme auf die eigentümlichen Formen unbegrifflicher Rede ermöglichen, die sie in ihrer pragmatischen resp. lebensweltlichen Funktion zu verstehen sucht, also die Phänomene nicht überrationalisiert resp. überbestimmt. Damit einher geht eine *Rehabilitation der Metaphern in theoretischen Zusammenhängen* als orientierender Ausdrucksformen der Welt, in der wir leben (und erst daher auch denken). Marquards saloppe Zusammenfassung der symboltheoretischen Grundthese Blumenbergs »Formalisierung darf, Terminologie soll, Metaphorik muß sein«[19], gilt genauso für die Theologie. Aber dieses ›Muß‹ richtet sich gegen ein Verbot im theoretischen Kontext, nach Berkeleys Grundsatz »A metaphoris autem abstinendum philosopho«[20], das wie für den Philosophen auch für den Theologen nicht gelten kann. Marquards ›Muß‹ der Metapher ist jedoch seltsam unpassend, denn es kommt noch später, als das Metaphernverbot. Nur, *die Metapher kommt ihren Kritikern stets zuvor,* und das ist gut so. Deswegen ist mein leitendes Interesse auch nicht der angestrengte Nachweis, daß Metaphern sein ›müssen‹, sondern, da die Gegenthese ohnehin zu spät kommt, wird versucht zu verstehen, was sich in ihnen zeigt. »Das Sehen ist nicht jederzeit für alles Sichtbare offen; Phänomene müssen für möglich gehalten werden, ehe man sie sehen kann« (D 31, 115). Und dabei geht es nicht nur um die Entdeckung von Vorhandenem, sondern um die abduktive Erschließung, die von der Erfindung nicht immer zu unterscheiden ist, denn: »Die Wahrnehmung dessen, was es nicht gibt, ist die schwerste« (BM 199).

---

[18] Im folgenden wird nicht versucht, Theologie *als* Phänomenologie zu konzipieren, mit den seit Heidegger und Bultmann immer und immer wieder diskutierten Problemen. Vielmehr wird nur vorgeschlagen, daß die Metaphorologie mit ihrer Weiterung zur Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten eine hermeneutisch-phänomenologische *Methode* darstellt, eine Art zu Sehen und zu Sagen, die sowohl für die Theologie wie für die Religionsphilosophie brauchbar und hilfreich sein kann. Es ist der Versuch zu zeigen, daß die Religionsphilosophie der Religionsphänomenologie bedarf, wie die Theologie der phänomenologischen Hinblicknahme auf die geschichtlichen Lebenswelten am Leitfaden der Metaphern und ihrer Verwandten. – Wer die hier untersuchte hermeneutische Lebensweltphänomenologie für abwegig oder falsch hält, mag die Studie als einen apagogischen Nachweis dieses Vorbehaltes lesen; damit wäre immerhin auch etwas gezeigt.

[19] O. MARQUARD, Laudatio, 56.

[20] BERKELEY, De motu 3, nach SZ 75.

II. Hans Blumenbergs Metaphorologie

A. Theologische Anfänge

Der Ursprung ›ursprünglichen Seinsverstehens‹ im Christentum und die Anfänge der Metaphorologie

1. Blumenberg als augustinischer Theologe und seine Rettung der Scholastik gegen Heideggers Destruktion

Blumenbergs Dissertation sind »Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie« (1947) und steht – wie noch Heideggers Habilitation[1] – auf der Schwelle von Theologie und Philosophie.[2] Die üblichen Unterscheidungen von Theologie und Philosophie sind in diesem Grenzbereich irreführend, wie auch die wechselseitigen Vorbehalte und Anforderungen hier zu Engführungen zu werden drohen. Blumenberg wird in seiner Habilitation formulieren: »im fundamental geschichtlichen Sinne gibt es keine Disziplinen und Fachbereiche« (OD 88). Hier zu fragen, ›ist das theologisch oder philosophisch‹, heißt, noch wenig verstanden zu haben. Seine Grundfrage nach der Ursprünglichkeit des philosophischen Fragens bewegt sich zwar klar im Horizont der Fragen und Methode von ›Sein und Zeit‹ (noch in Erwartung eines weiteren Teils[3]), aber seine Quellen sind, wie die Anmerkungen deutlich machen, fast durchgängig scholastische Originaltexte und katholische Mediaevistik. Es ist spezifisch die ›Ursprünglichkeit katholisch-theologischen Fragens im Geiste Augustins‹, die ihn diesseits der Unterschiedenheit, aber zugleich im Horizont neuzeitlicher Geschiedenheit von Theologie und Philosophie leitet. Blumenbergs (keineswegs illustratives, sondern ›absolutes‹) Beispiel ursprünglichen Seinsverstehens ist Augustin und die augustinisch-franziskanische Scholastik, die damit gegen

---

[1] Vgl. M. HEIDEGGERS Habilitation über ›Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus‹, Tübingen 1916 (GA 1, 189-411). Dort heißt es: Das »Problem der ›mittelalterlichen Weltanschauung‹, das im Zusammenhang mit der vorliegenden Untersuchung besonders interessieren muß, läßt bis heute … die *eigentliche begriffliche, kulturphilosophische* Fundierung … vermissen« (408, vgl. 191, 193; zur Analogielehre, 333ff). Daß sich diese Untersuchung am Begriff orientieren müsse, wird von Blumenberg modifiziert; im übrigen könnte man seine Dissertation aber im Anschluß an diese Forderung verstehen.

[2] Vgl. PU 46ff, 52ff, 60ff.

[3] PU 20 u.ö.

die aristotelisch-thomistische zur Geltung gebracht und vor der heideggerschen Destruktion gerettet werden soll. Gegenüber Heidegger sei es gerade der mittelalterliche Augustinismus, wenn nicht schon Augustin selber, der den Ursprung ursprünglichen Seinsverstehens darstelle, und nicht die Blumenbergs Erachtens bemerkenswert folgenlos gebliebene Vorsokratik.

Seine hermeneutische Studie untersucht vier Interpretationsweisen des Seins: als »Hergestelltsein«, als »Vorhandenheit«, als »Wesenheit« und als »Gegenständlichkeit« und schließlich das »außertheoretische Fundament der Seinsinterpretation« (2).[4] Unter diesen vier Aspekten der Seinsinterpretation, die allesamt bei Heidegger der Destruktion verfielen, zeigt Blumenberg, wie das Andere dieser Interpretation ›in, mit und unter‹ ihnen im Mittelalter zum Durchbruch kommt, und versucht damit gewissermaßen die Präsenz ›der‹ Existenzialontologie in der Scholastik aufzuspüren. Was sich zunächst wie ein waghalsiger Versuch ausnehmen mag, Heidegger im Horizont Heideggers mit dem Mittelalter zu ›verwinden‹ und darin zu überschreiten, wird mit bemerkenswert breiter Quellenkenntnis belegt und nicht nur textlich, sondern auch systematisch begründet.

Allerdings eignet dieser Untersuchung ein ausgesprochen *ambiger Status:* Einerseits entwirft Blumenberg eine heideggersche Interpretation des Mittelalters, ist aber darin heideggerkritisch, als er die von Heidegger destruierte Scholastik (und die augustinische Theologie) und nicht die Vorsokratik als ›ursprünglichen Anfang‹ der Existenzialontologie avant la lettre ansieht. Andererseits wirkt die Argumentation wie eine philosophische Selbstbehauptung des katholischen Mittelalters gegen die heideggersche Destruktion und darin wie eine interpretatio christiana des Daseinssinns als Existenz. Der Theologe Blumenberg rehabilitiert die mittelalterliche Theologie gegen Heideggers philosophische Destruktion, der heideggernde Philosoph Blumenberg interpretiert die mittelalterlichen Quellen katholischer Theologie existenzialontologisch; der augustinische Theologe Blumenberg rehabilitiert die augustinisch-franziskanische Scholastik gegen die aristotelisch-thomistische, und der phänomenologische Philosoph Blumenberg bildet Ansätze zu seiner Metaphorologie resp. Geschichtsphänomenologie aus. Diese *Anfänge der Metaphorologie* und die allmähliche Ausbildung seiner geschichtsphänomenologischen Perspektive und Methode sind am Text und zwischen den Zeilen aufzuspüren in diesem seltsamen Amalgam von Heidegger und katholischem Augustinismus. Der frühe, emphatisch theologische Blumenberg erschließt den prägnanten Hintergrund, auf dem seine späte Religionsschrift, die ›Matthäuspassion‹, und seine antiprotestantische Bultmannkritik verständlich werden wird.

Blumenberg vollzieht in seiner Dissertation die seinsgeschichtliche Hermeneutik des ›mittleren‹ Heideggers mit, ohne allerdings deren faktische Besetzungen zu teilen, und damit wird dessen Hermeneutik katholisch-theolo-

[4] *In A 1-3 beziehen sich alle Seitenzahlen ohne Sigle auf PU.*

gisch umbesetzt. Statt um verwindende Destruktion geht es um die Entdekkung von philosophischer ›Ursprünglichkeit‹ und die Rehabilitierung der augustinisch-franziskanischen Scholastik als ›ursprüngliche Philosophie‹. Wandte sich Heidegger in seiner Habilitation von seinen katholisch-theologischen Hintergründen ab, so werden diese (allerdings signifikant andere) bei Blumenberg gerade zur Pointe seiner Frage nach der Ursprünglichkeit des Denkens. Ex post erscheint diese Studie als Anfang seiner Phänomenologie der Geschichte *vor* seiner Arbeit im Archiv für Begriffsgeschichte.[5] Schon 1947 entwickelt er geschichtsphänomenologische Kategorien und Frageformen, die sich auch in der vermeintlichen Epoché seiner theologischen Perspektive in den veröffentlichten Werken durchhalten und weiterentwickeln.

Seine Studie setzt materialiter, wie auch später meist, bei der Antike ein und erzählt eine Großgeschichte im Kleinformat. Das Christentum sei zwar ein »Einbruch« in die antike Welt von »einzigartiger Radikalität«, aber die »Kontinuität des Weltbewußtseins« sei der Boden der »›Rezeption‹« der Antike im Christentum (12). Damit ist das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität in historicis als eine Grundfrage seiner Geschichtsphänomenologie gestellt, mit der These einer basalen Kontinuität von Antike und Christentum. Auch später noch ist diese Kontinuität als Rezeptionsbedingung grundlegend für sein Verständnis der Entstehung des Christentums; nur ist er hier auf die Erinnerung an die Möglichkeit und Wirklichkeit eines ursprünglichen Seinsverständnisses aus (in historisch-transzendentaler Fragestellung), das sich gerade nicht aus dieser Kontinuität ergibt. Der kontinuierliche Rezeptionshorizont des Wirklichkeitsverständnisses sei vielmehr nur eine Funktion der »Autorität« und damit einer falschen Traditionalität, die den »*Bruch* des Erfahrungszusammenhanges« nicht angemessen habe bewußt werden lassen (ebd.).

Blumenbergs Aufmerksamkeit auf die ihn interessierende *Diskretheit* artikuliert sich in Andeutungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen aus *neuzeitlicher* Sicht. Er konstruiert eine Genealogie derjenigen Trennung, die ihm im Rücken liegt und gegen die er erinnernd ›andenkt‹. In der Spätantike gehörten »Glaubenswahrheiten … nicht einer eigenen, sorgfältig ausgegliederten ›*Sphäre*‹ an«, sondern ›das christliche Weltbild‹ hatte seine »Einheit … durch *Erfahrung* und *Offenbarung* in gleicher Unmittelbarkeit und Gewißheit«, weshalb es auch keiner Gottesbeweise bedürftig war, deren Aufkommen ein Indiz der »Trennung von Theologie und Philosophie« sei (13). Eine ›Gott beweisende‹ Theologie gilt ihm als eine *unangemessen szientifisch* konzipierte Theologie.[6] Aber weder die neuzeitliche Trennung noch die bruchlo-

---

[5] Vgl. zur Begriffsgeschichte als Horizont der Metaphorologie unten II C 4.

[6] Vgl. die Anselmkritik in Mtp 19, 49-53, 55, 57, 73, 86, 89, 92, 100ff, 109, 115, 119, 151, 167f, 224f, 228f, 250, 260, 273, 283, 292, 297f. Vgl. auch H.K. KOHLENBERGER, Zur Metaphysik des Visuellen bei Anselm von Canterbury (unter metaphorologischem Aspekt).

se Kontinuität scheint ihm geschichtsphänomenologisch (und das heißt hier vermutlich philosophisch *wie* theologisch) angemessen, sondern diejenige »Einheit des Wirklichkeitshorizontes«, die »am nachhaltigsten in der augustinischen Denklinie des Mittelalters bewahrt« sei (14). Die aber sei nicht quellenhistorisch, sondern problemgeschichtlich in Formen der »*indirekten* Rezeption« zu verfolgen, wie *Gilson*[7] entfaltet habe. Die Aufmerksamkeit auf diese untergründige Rezeption wird Blumenbergs Neuzeitstudien wie seine gesamte Phänomenologie der Geschichte durchgängig bestimmen. Daher ist es bemerkenswert, daß er selber sie hier auf die katholische Scholastikforschung zurückführt (ebd.). Die indirekte Rezeption liegt auf der Ebene lebensweltlichen Vollzugssinns, der nicht explizit sein muß, nicht gewählt oder gewollt, nichtintentional also, und der vermutlich nicht ohne weiteres philologisch belegbar ist, sondern sich »in der Ungebrochenheit des Wirklichkeitsbezuges selbst« vollzieht (ebd.). Vorgreifend formuliert: *Indirekte Rezeption ereignet sich im Medium der Selbstverständlichkeit wie in der vortheoretischen, lebensweltlichen Memoria und ist daher ein ausgezeichnetes Thema der Lebensweltthermeneutik.* Sofern aber im Laufe der Zeit dieser Wirklichkeitshorizont zur »*Schulbildung«* geronnen sei, wurde aus ihm »›Autorität‹ und *Last«;* das lebendige Wirklichkeitsverständnis, wie das der klassischen Rhetorik, wurde zur verstellenden Tradition, und blieb nicht mehr lebendige Geschichtlichkeit (ebd.).

Blumenberg erinnert hier mit von ihm selbst zu verantwortender Emphase an ein differenzwahrendes Wirklichkeitsverständnis, das Theologie und Philosophie zu vermitteln ermöglich(t)e, und vollzieht damit einen für ihn bezeichnenden Horizont*rück*griff. Die so angelegte *vor*greifende These lautet, daß »der christliche Raum Möglichkeiten«[8] freigebe, die durch das ›theoretisch verkürzte Seinsverständnis‹ in der Tradition der griechischen Philosophie verstellt worden seien (15): »Die christliche Wirklichkeit nimmt den Menschen mit äußerster Intensität in Anspruch; … mit einem neuen und absoluten Pathos [rhetorisch zu verstehen?] fordert sie die menschliche Existenz in ihrer Totalität heraus, verlangt eine entschlossene *Offenheit*, für die kontemplatives Schauen und Insichkehren ebenso konstitutiv sind wie tätige ›Nachfolge‹, liebende Hingabe und kultisch-symbolische Haltung«, und das sei nicht Lehre, sondern Leben, »*Vollzug* eben dieser Offenheit, in der erst die Wirklichkeit zu begegnen vermag, die ›Überzeugung‹ und Gewißheit

---

[7] E. GILSON, Platonisme, Aristotélisme et Christianisme, Paris 1945. Zur *Problem*geschichte im Anschluß an E. ROTHACKER, s.u. II C 4.

[8] Er hebt in seiner Auslegung des Seinsverständnisses in der Scholastik stets auf *Möglichkeiten* ab, die sich hier auftun, aber im Vollzug der Traditionsbildung verloren wurden. Diese Exploration von Möglichkeiten wird auch seine Phänomenologie weiterhin bestimmen, wenn er beispielsweise nach dem retrospektiven Horizont der Möglichkeit eines Kopernikus fragt (KW, GKW). Dieses Vorgehen ist eine Art transzendentaler Frageform im Horizont faktizitärer Geschichte, die den vorgängigen Variationsspielraum der späteren Faktizität auslotet.

begründet« (ebd.). Philosophie- und insbesondere husserlkritisch gilt damit der Primat theoretischer Anschauung als das schlechte Andere dieser Haltung. Aber die Forderung der Entschlossenheit ist hier nicht durch Heidegger besetzt, sondern durch »die Forderung der Buße etwa oder das Gebot der Liebe« (16).

So wie einen hier die Nichtbeachtung reformatorischer Theologie verwundern mag, ist es doch zugleich frappierend, wie Blumenberg hier *›katholisch-theologische Existenzialontologie‹ im Stil eines frommen Augustinismus* entwickelt. Es ist aber ausgesprochen fraglich, ob er hier selber an der von ihm so geschätzten *in*direkten Rezeption Augustins partizipiert und ob das überhaupt in seinem faktisch neuzeitlichen Horizont noch möglich wäre. Sein dezidiert gegen Heidegger und gegen die aristotelische Scholastik in Stellung gebrachter Augustinismus, mit seiner ostentativen Nichtbeachtung der Reformation, ist wenn, dann jedenfalls sehr direkte Rezeption ex post. Denn er partizipiert an der »Spaltung des Erfahrungshorizontes«, die er als Folge der direkten Rezeption kritisiert (ebd.): »Anstelle der lebendigen Kontinuität der Wirklichkeitssicht tritt damit literarisch-doktrinale *Auto*rität« (ebd., sic!) als Platon*ismus* oder Aristotel*ismus*. Es sei aber vor allem letzterer, der »zum Zerbrechen des homogenen Wirklichkeitsbegriffes« geführt habe, und die Protagonisten dieses Verfalls seien nicht die Theologen, sondern die »›Artisten‹fakultäten« gewesen, die die »Aussonderung einer *›natürlichen‹* Vernunft« betrieben (ebd.), welche dann »in offene Differenz zur Glaubenserfahrung« treten mußte (17). Das Auseinandertreten von Vernunft und Offenbarung führte notwendig zu der Konsequenz der »absolute[n] Trennung von Philosophie und Theologie« und der doppelten Wahrheit und Wirklichkeit, womit ein immenser *Verlust* einhergegangen sei, so Blumenbergs starke These: »Das ›Jenseits‹ verliert damit seine ontologische Valenz, es wird eine ›Sphäre‹ eigenen und ontologisch nicht mehr aufklärbaren Wirklichkeitsranges« (ebd.). Den damit inkriminierten Aristotelismus sieht Blumenberg durch akribische Literalinterpretation und Fixierung auf ›die objektive intentio auctoris‹ gekennzeichnet, und gleich ob dem so ist und ob das denn falsch wäre, es ist seines Erachtens das schlechte Andere philosophischer Ursprünglichkeit, und diese Antithese bleibt bestimmend bis in sein letztes Werk, die ›Höhlenausgänge‹, in denen er sich dezidiert auf die memorialen und eigensinnig indirekten Rezeptionen des Höhlenmythos bezieht.

Blumenberg läßt sich von der polemisch konzipierten Alternative ›Thomas versus Augustin‹ leiten, die im Horizont katholischer Theologie nur zu vertraut ist. Im Hinblick auf die Frage nach der Ursprünglichkeit des Denkens ist damit vorentschieden, daß es bei Thomas kaum möglich sei, noch von Ursprünglichkeit zu reden. »So lange sich die Tradition als die Gewähr der Kontinuität des Wirklichkeitsverhältnisses … in die Einheit des gültigen Horizontes der Erfahrung einbefassen läßt, gefährdet sie nicht den ursprünglichen Ansatz des philosophischen Fragens« (19), aber durch die »*Verfestigung*« der Tradition als literarischer Autorität und Schulrichtung (ebd.) sei man

dieser Gefahr erlegen. Fragt sich nur, wann das je in der augustinischen Rezeption anders gewesen sei. Aber Blumenberg fragt hier explizit *»typologisch*«, nicht historisch (ebd.). Daher dürfe die Auszeichnung Augustins auch »nicht so verstanden werden, als sei bei ihm alles Ursprüngliche zu finden«, in der Scholastik aber nichts dergleichen. Ursprünglichkeit als »den inneren wesenhaften Anspruch des Philosophierens« zu bestimmen, meine, »daß dieser Anspruch auch dort zu Durchbrüchen und Aufständen des autochthonen Fragens führt, wo die geschichtliche Kraft neuer geistiger Bewegtheit nicht mehr ihre anfängliche Vehemenz hat« (ebd.). Ursprünglichkeit ist also *stets* Aufgabe, und ein solcher ›Durchbruch‹ sei exemplarisch bei Augustin und in der augustinischen Scholastik zu finden, die die traditionelle Ontologie in eigener Ursprünglichkeit eben ›durchbrochen‹ habe.[9]

Creatio ex nihilo als ursprüngliche Unbegrifflichkeit und Gottes Einsatz seiner selbst in der Schöpfung

»Die Interpretation des Seins als Hergestelltsein«, als ›ens creatum‹, verfällt in ›Sein und Zeit‹ der Kritik, da sich der Seinsgrund nicht durch Reduktion auf eine Herkunft aufweisen lasse.[10] Blumenberg will demgegenüber gerade das Recht der Auslegung der ›creatio‹ als Herstellung untersuchen, da er hierin eine prägnante Gestalt der genannten ›Ursprünglichkeit des Denkens‹ sieht (20). Im Mittelalter vollzieht sich die Auseinandersetzung des christlichen Seinsverständnisses mit dem kosmologisch-griechischen. Hierbei komme die Ontologie »erst wieder zu ihrer fundamentalen Fragemöglichkeit« (34), denn es sei zwar möglich, auf die Vorsokratiker zu verweisen, aber bestimmend für die griechische Philosophie seien gerade nicht sie geworden, so daß die Seins*grund*frage faktisch ungestellt blieb. Erst das Christentum habe hier eine »neue *Unruhe*« geschaffen, die diese Frage aufkommen ließ, und diese epochale Leistung sei »nicht unbedingt an ihre christlichen Voraussetzungen gebunden« (ebd.); – aber faktisch, kann man einwenden, und diese wesentliche Faktizität und vor allem die Unbedingtheit der Frage als Funktion des Gottesgedankens bleibt damit verdeckt, und zwar nachhaltig, wenn Blumenberg zwar Gott in der Neuzeit für die Seinsgrundfrage »unbedeutsam« werden sieht, aber die creatio das *»›Modell‹«* bleibe, Transzendenz zu denken (ebd.).

Wesentlich ist im Rahmen seiner Untersuchung, daß der kosmologische Seinshorizont der griechischen Antike durch das Christentum überwunden und der »Entwurfcharakter des Seins« entdeckt wurde (ebd.). Bekanntlich habe Aristoteles die Frage nach dem Seins*grund* nicht verfolgt, sondern das wesentlich kosmologische Sein als selbstverständlich gegeben genommen, so das Leibniz' die Seinsgrundfrage provozierende ›nihil‹ verdeckt blieb. Erst »aus dem Gehalt der biblisch-christlichen Verkündigung« heraus sei die Seinsgrundfrage radikal gestellt worden, und als Beleg nennt Blumenberg (anachronistischerweise) ›den‹ Schöpfungsgedanken des Alten Testamentes (23). Es sei der geschichtlich erfahrene personale Bundesgott, der den Schöpfungsgedanken bestimme und sich radikal vom demiurgischen Modell unterscheide. ›Barah‹ sei »ein theologisches Wort schlechthin«, daß die »Unableitbarkeit des souveränen göttlichen Setzens« darstelle, die »Einheit von Schöpfung und *Wort*, die hernach im Prolog des Johannesevangeliums ihre trinitari-

[9] Hier ist nochmals zu bemerken, daß es einen eminenten *Verlust* darstellt, gerade die reformatorische Theologie und besonders *Luther* nicht als Exponenten dieser Ursprünglichkeit in den Blick zu nehmen.

[10] M. HEIDEGGER, SuZ 6, 24.

sche Evidenz erhält« (23f). Das von Heidegger destruierte griechische Modell sei also durch das der Schöpfung längst überwunden, – und zwar genauer besehen nicht erst in der christlichen Verkündigung, sondern ansatzweise schon in der Priestergrundschrift.[11] Von Augustin sei der Schöpfungsgedanke prominent gegen die antike Kosmologie[12] gewendet und entfaltet worden.[13] Gott als Seinsgrund ist nicht auf anderes reduzibel und die Schöpfung nicht ›Herstellung aus etwas anderem‹, wie es im Unterschied von ›facere‹ gegenüber ›creare‹ und ›condere‹ zum Ausdruck kommt. Am deutlichsten werde dies im Gedanken der ›creatio ex nihilo‹, in dem die »ontologisch nachhaltigste Leistung Augustins« bestehe[14] (25). Und diese Formel sei Augustins »unbegriffliche – da doch *nichts* zu ›begreifen‹ ist – Kontrastchiffre zu dem ›de Deo‹« (ebd.). In dieser *ersten Verwendung von ›unbegrifflich‹* ist bereits präsent, daß es sich nicht um *noch Vor*begriffliches, sondern um die irreduzible und kalkulierte Unbegrifflichkeit bestimmter Unbestimmtheit handelt. Diese Unbegrifflichkeit entzieht sich auch der direkten Thematisierung: »Jede Deutung zum *Substrat*, die Auffassung als *Prinzip* sowie jede metaphorische Verwischung [!] werden von dieser *Chiffre* abgewiesen; es ist nicht einmal möglich, darüber zu reden und zu disputieren« (25).[15] Allerdings ist *diese* Unbegrifflichkeit nicht als Familienbezeichnung für die Metaphern und ihre Verwandten gewählt, sondern eine dogmatische Kontrastchiffre und damit eine der Übergangsformen an den Rändern der Metaphorologie; vorgreifend mit der ›Theorie der Unbegrifflichkeit‹ gesagt, eine Verfallsform im Übergang zum dogmatischen Begriff. Aber dennoch ist hier eine Darstellungsweise der Präsenz ursprünglichen Seinsverstehens entdeckt, die bereits einen Schritt in die Theorie der Unbegrifflichkeit bedeutet.

Im Rahmen der Frage nach der Ursprünglichkeit ist mit der creatio »die Fragwürdigkeit und Unselbstverständlichkeit des Überhaupt-Seins des Seienden [neu errungen]« (26), und das humane Dasein ist als freies nicht ein Hergestelltes (27). Diese Ursprünglichkeit wird aber nicht (nur) in heideggerschen Idiosynkrasien formuliert, sondern bereits in Kategorien der späteren Lebenswelthermeneutik als der Hermeneutik geschichtlichen Horizontwandels: »die christliche Weltsicht zeichnet radikal den *Horizont* vor, innerhalb dessen das antike Erbe seine *Funktion* hat« (ebd.).[16] Während die thomistische Scholastik diese Einsichten gefährde, werden sie in der augustinischen vertieft, insbesondere die Personalität des Seinsgrundes.[17] Bei Bonaventura schließlich lasse sich Gott »bis zur letzten

---

[11] Blumenberg rekurriert auch auf die Verkündigung Jeremias (PU 23).

[12] Hier ist die Gnosis bemerkenswerterweise noch nicht thematisch.

[13] »*Schöpfung* ist erfaßt als das aus der Tiefe der personalen Spontaneität hervorgehende, im willentlichen Entschluß ansetzende Tun Gottes. Schöpfung ist deshalb letztes Woher des Gründens, über das hinaus es kein Rückfragen gibt. Sie ist willentliche Setzung, und damit ist der Seinsgrund selbst *willentlich*« – und nicht in verunsichernder Weise ›kontingent‹ (PU 24); dieser ›Voluntarismus‹ wird Blumenberg später eminent anstößig werden. Vgl. auch die emphatische Wendung: »Dieser erste Stoff ist nicht das autonome *Andere*, sondern fest im Griff der schöpferischen Mächtigkeit« (PU 26).

[14] Blumenberg vergißt hier die alttestamentliche und frühjüdische Vorgeschichte dieses Gedankens, der im Christentum im Ausgang von Paulus zu untersuchen wäre; vgl. Röm 4,17.

[15] In der Wendung »Chiffre« ist ein heideggerscher Hintergrund zu vermuten: »Wir gewinnen die Chiffre ›Nichts‹ in der durchstreichenden Negation des Vorhandenen« (PU 29).

[16] Hier kommen bei aller Rückbindung der Untersuchung an Heidegger die für Blumenberg bezeichnenden Kategorien von *Horizont* und *Funktion* zum Tragen, die später leitend werden.

Konkretion mit der Schöpfung ein« (31), die nur so als Offenbarung zu verstehen sei. Eben diesen Gedanken der *schlechthinnigen Einlassung Gottes auf seine Schöpfung* wird Blumenberg in der ›Matthäuspassion‹ durchdenken; allerdings so, daß er nicht einfach die Schöpfung zur Offenbarung werden läßt. Und daß diese völlige Einlassung nicht einfach als Selbstauflösung Gottes in einer dann pantheistischen Schöpfung gemeint sein kann (die dann auch nicht mehr Schöpfung zu nennen wäre), sondern die Weise der Offenbarung in der Schöpfung meint, zeigt Blumenbergs Formulierung: »Da derart Gott nur in ganzem Einsatz seiner selbst als Schöpfer gedacht sein kann, muß Schöpfung eben Setzung von Seiendem ›secundum *omne* quod *est*‹ bedeuten« (32). Diesen Satz kann man als Schlüssel einer theologischen Auslegung der ›Matthäuspassion‹ verstehen.

Der Scotismus resp. der *Nominalismus* hat im Rahmen der Frage nach ›der Ursprünglichkeit‹ noch eine signifikant andere Stellung als in den späteren Neuzeitstudien: Während die aristotelische Individualität immer leere Unbestimmtheit und daher Unbestimmbarkeit blieb, sei *die scotistische Individualität bestimmte und fortbestimmbare Unbestimmtheit*. Diese Deutungsfigur der *Umbesetzung* einer »›*Stelle*‹« (58, 59) antizipiert das spätere *funktional-relationale Modell*, das in der Habilitation als ›Metakinese‹ geschichtlicher Horizonte weiterentwickelt wird (vgl. schon PU 63). *Trotz* der orientierenden Funktion der heideggerschen Existenzialontologie in der Dissertation bereitet sich hier bereits ein wesentlich anderes Modell des Geschichtsverstehens vor, das in cassirerscher Tradition steht. In dieser Umbesetzung des Anfangs der Ontologie durch die individuelle Existenz sieht Blumenberg in seinem Fragezusammenhang eine Durchbrechung (59) des wesens- resp. substanzontologischen Seinsverständnisses im Mittelalter, die die Frage nach der emphatischen »Existenz« ermöglichte (60ff). In ihr eröffne sich zum einen die Seinsgrundfrage[18], zum anderen bereits ein heideggerscher Sinn von Existenz, nach dem explizit zu *fragen*, im Mittelalter aber versäumt wurde (62). Die ganze Suche Blumenbergs nach Ansätzen zur Deutung des Wesen des Daseins als Existenz statt als Substanz ist deutlich von Heidegger geleitet; aber die hier beginnende *Umbesetzung der Substanzontologie durch eine andere Ontologie, die der humanen Existenz und ansatzweise die der funktionalen Relationalität*[19]*,* wird auch jenseits dieser heideggerschen Motive wirksam bleiben. Es ist auch hier schon eher die Anthropologie und besonders Augustins antikosmologische und antisubstanzialistische Auslegung der humanen Daseinserfahrung (63), die orientierend ist, als die heideggersche Existenzialontologie. Und die Anthropo-

---

[17] »Das Fragen nach dem Seinsgrund geschieht für den Christen in einem letztbeteiligten Gegenüberstehen, bei dem alles darum geht, *mit wem* es der Fragende ›zu tun hat‹« (PU 31). Diese *personale* Bestimmtheit wird *hier* aber in Blumenbergs (fundamental)ontologischer Frageform unterschätzt. Er unterschreitet die *theologische* Bestimmtheit *personaler* Metaphorik und deren entscheidenden Gebrauchshorizont einer *religiösen* Lebensform.

[18] Vgl. »›aliquid potius existere quam nihil‹« (PU 60).

[19] Ansatzweise mit A. DE WAELHENS, La philosophie de Martin Heidegger, Louvain 1942: »identification de l'homme à sa fonction« (PU 63).

logie wird von Blumenberg a limine geschichtlich gefaßt, wofür ebenfalls Augustin die basale Referenz bildet.[20]

In der mittelalterlichen von Augustin vorbereiteten Durchbrechung der Substanzontologie zu einer Ontologie der individuellen Existenz zeige sich aber eine grundsätzliche Grenze der Möglichkeit der Seinsinterpretation. Die Frage sei, ob in der Präsenz des Seinsvollzugs schon ein Verständnis desselben mitgesetzt sei, oder ob dazu nicht erst aus dem Vollzug herauszutreten sei. Die philosophische Darstellung jedenfalls könne nie das ursprüngliche Seinsverständnis selber sein, sondern »stets nur *Verweisung* auf ursprüngliche Erfahrung und ihre Strukturen« (65). Darin entdeckt Blumenberg die *Dialektik von Präsenz und Repräsentation* und zwar in eins mit der Einsicht in den Verlust ›der Ursprünglichkeit‹ in der Repräsentation, gegen den er andenkt mit der »Forderung der *Ursprünglichkeit«,* die auf die »*Dichte* dieser Verweisung« dränge (ebd.). In der Dichte – die nach Nelson Goodman ein Merkmal bildlicher wie mythischer und metaphorischer Darstellung ist – wird eine Weise der *Präsenz* in der Repräsentation gefordert. Blumenberg sieht aber zugleich, daß diese Forderung der Form philosophischer Darstellung Probleme bereitet, denn »in die volle Unmittelbarkeit … zurückdrängend, würde sie sich als *philosophischen* Anspruch selbst aufheben« (ebd.). Die mittelalterliche augustinische Philosophie sei dieser »›Grenze‹ der Möglichkeiten des Seinsverständnisses inne gewesen« (ebd.) – kein Grund zur Destruktion also; vielmehr erhält sie eine die Vorsokratiker Heideggers überragende Position in der Philosophiegeschichte.

2. Der Anfang der Metaphorologie: Präprädikatives Seinsverständnis und die Lichtmetaphorik als dessen Darstellung

»Die Interpretation des Seins als Gegenständlichkeit« sei nur ein abgeleitetes und kein ursprüngliches Seinsverständnis (66ff). Vergegenständlichung ist eine Leistung des Begriffs als Funktion wissenschaftlicher Erkenntnis, wohingegen »das Erste und Ursprüngliche« sich in der »›vorprädikativen Offenbarkeit von Seiendem‹« zeige, das »›noch nicht zum Begriff gekommene Seinsverständnis‹«, das »unvergegenständlichte ›Worin‹ der Dinge« (66). *Vorprädikatives, vorbegriffliches Seinsverständnis* ist das ursprünglich Andere der Gegenständlichkeit, – und damit ist nicht weniger als *eine zentrale Horizontbestimmung der Theorie der Unbegrifflichkeit* antizipiert.

Diese Auszeichnung des vorprädikativen Seinsverständnisses entnimmt Blumenberg *Heideggers »Vom Wesen des Grundes«*, der dort gegen Leibniz' ›praedicatum inest subiecto‹ argumentiert, der Nexus des ›inesse‹ »muß viel-

[20] »Augustinus gibt dem christlichen Pathos der *Geschichtlichkeit* des Menschen Raum … So erweisen Sündigkeit und Bekehrung Faktizität als die Grundverfassung des menschlichen ›Wesens‹« (PU 63f). »Das ›mutari posse‹ ist Index der Geschöpflichkeit …, ist der ontische Grund von Faktizität, Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Seienden« (PU 64).

mehr als das mögliche Worüber einer prädikativen Bestimmung *vor* dieser Prädikation und *für* sie schon offenbar sein. Prädikation muß, um möglich zu werden, sich in einem Offenbarmachen ansiedeln können, das *nicht prädikativen* Charakter hat. Die Satzwahrheit ist in einer *ursprünglicheren* Wahrheit (Unverborgenheit), in der vorprädikativen Offenbarkeit *von Seiendem* gewurzelt, die *ontische Wahrheit* genannt sei«[21]. Daher habe »vorprädikative Offenbarkeit« nie den »Charakter eines bloßen Vorstellens (Anschauens)«[22], auch nicht des ästhetischen. Dieses »noch nicht zum Begriff gekommene Seinsverständnis nennen wir daher das vor-ontologische«[23]. Und damit einher geht die ›radikale‹ Auszeichnung der *irreduziblen* Vor- und daher *Un*begrifflichkeit: »Vielmehr müssen die ursprünglichen ontologischen Begriffe *vor* aller wissenschaftlichen Grundbegriffsdefinition gewonnen werden …«[24]. Eben hier kann man *den Ursprung von Blumenbergs ursprünglicher Einsicht in die irreduzible Unbegrifflichkeit* sehen, in Heideggers vorprädikativer Unverborgenheit des Grundes. Von hier aus wird die Entdeckung der irreduziblen Metapher gegenüber dem Begriff der Begriffsgeschichte verständlich und auch das *Vor*begriffliche der ersten metaphorologischen Studie von 1957, wie deren materiales Thema, die Wahrheitsmetaphorik. Die Einsicht in die irreduzible Eigenart als *Un*begrifflichkeit geht bereits über die (prinzipiell reduzible) *Vor*begrifflichkeit hinaus.

Mit der Entdeckung der irreduziblen Unbegrifflichkeit der ontologischen Grund›begriffe‹ geht das Verständnis der Wahrheit als ursprünglicher Erschlossenheit und der ontologischen Differenz einher, deren Grund die »*Transzendenz* des Daseins« sei. Und in diesem Zusammenhang könnte Blumenberg seine Husserl aufnehmende und erweiternde Interpretationsfigur der nicht-anschaulichen, vortheoretischen und *nichtgegenständlichen Intentionalstruktur des menschlichen Daseins* gefunden haben: »Kennzeichnet man alles *Verhalten* zu Seiendem als intentionales, dann ist die *Intentionalität* nur möglich *auf dem Grunde der Transzendenz*«, so daß die Frage nach dem Grund – und Blumenbergs Version dieser Frage als der nach der Ursprünglichkeit – »zum *Transzendenzproblem*« wird.[25] Nur, die Transzendenz des ›In-der-Weltseins‹ tritt in der Perspektive Blumenbergs an die Stelle des nicht mehr bedeutsam scheinenden Gottesgedankens. Diese *Umbesetzung* ist die Grenze von Blumenbergs theologischer Untersuchung, die damit in die Hermeneutik der Befindlichkeit menschlichen Daseins und deren vorprädikativen Darstellungsweisen übergeht. Denn hier wird *die Welt*[26] zum In›begriff‹ der »*Offenbarkeit* des Seienden im Ganzen« für das ursprüngliche Verstehen (67).

---

[21] M. HEIDEGGER, Wegmarken, 129.
[22] Ebd. 130.
[23] Ebd. 131.
[24] Ebd.
[25] Ebd. 133.
[26] Vorgreifend formuliert: die ›Wirklichkeiten in denen wir leben‹ (Wirkl).

Hier wird die Gegenständlichkeit der Intentionalität humanen Daseins, wie Husserl sie entfaltet, bereits von und mit Heidegger als bloß abgeleitet und zu eng kritisiert, so daß man zu deren Kritik nicht erst auf Tugendhat, und zum Verstehen von Blumenbergs ungegenständlicher Explikation auf eben diesen Heidegger-Zusammenhang rekurrieren muß.[27] Wesentlich ist aber, daß diese radikalisierte (Horizont-)Intentionalität nur »›auf dem Grunde der Transzendenz‹« denkbar ist (ebd. mit Heidegger). Damit wird die der Theologie verwandte *Aufladung der ›Lebenswelthermeneutik‹ mit Bedeutsamkeit* verständlich, die gewissermaßen an die Stelle einer möglichen Hermeneutik Gottes tritt. *Die Lebenswelthermeneutik fungiert damit als Hermeneutik immanenter Transzendenz* unter der Bedingung vermeintlich definitiver Verborgenheit Gottes, *respective* seiner Offenbarkeit allein in seinem ›In-der-Welt-sein‹. Diese Andeutung zur theologischen Aneignung geht sc. über den hiesigen Horizont Blumenbergs hinaus. Desgleichen ungeachtet ist jedenfalls deutlich, wie hier die Lebenswelthermeneutik an die Stelle der Theologie tritt – mit allen nachgelassenen Folgelasten bis hin zu Henry, Levinas und Derrida.

Die »*Gegebenheitsweise* dieser fundamentalen Sphäre, die ›Welt‹ heißt« (ebd.) kann nicht die Welt des Begriffs und der theoretischen Einstellung sein, sondern liegt diesseits derselben. Die Entdeckung der Metapher und ihrer Verwandten ist hier zum Greifen nahe, wird aber noch nicht genannt, sondern im Sinne Heideggers erläutert, etwa als »Angespanntheit auf eine unmittelbare, theoretisch nicht distanzierte Hingegebenheit an die Lebensbewegung in ihrer gedanklich noch unbewältigten Eigentlichkeit« (68). Die inkriminierte »Weltlichkeit der Welt« sei ihre vortheoretische Version als »*Weltentwurf*«, wie er mit Heidegger sagt, und dieser ›Entwurf‹ sei eine »*Projektion* von ontologischer Erhellung, von *Licht«* (ebd.). Damit ist das Thema aufgeworfen, das den expliziten Anfang der Metaphorologie bilden wird. So geht Blumenberg schon hier die Quellen durch, die er auch in seiner Studie von 1957 untersucht. Die metaphysische Lichtmetaphorik sei der Versuch, »für einen letzten kategorial nicht mehr faßbaren Sachverhalt [!] eine angemessene Verweisung zu finden« (ebd.). Und *hier* fällt auch der erwartete Ausdruck: Platos Sonnenmetapher für die Idee des Guten als *Metapher des Lichts für die Wahrheit*: »was dieser Metapher ihr Recht gibt, ist doch schon der Ansatz eines bestimmten Seinsverständnisses« (ebd.). *Die Metapher ist schon hier die unbegriffliche Darstellungsform ursprünglichen Seinsverständnisses.* Aber die hermeneutische Erschließungskraft der ›ursprünglichen‹ Metaphorik bleibt doch noch verdeckt, wenn Blumenberg vielleicht in Konzession an die wissenschaftlichen Anforderungen an eine Dissertation zurücknehmend formuliert: »Mag, gemessen an unseren so viel subtiler gewordenen technischen Mitteln der Darstellung, die schematische und vom Abgleiten in die Meta-

[27] Diese »Entwicklung des ›Horizont‹-Begriffes« über die gegenständliche Intentionalität hinaus sieht Blumenberg allerdings schon in Husserls Erweiterung der eidetischen in die transzendentale Reduktion vollzogen (PU 67).

phorik ständig bedrohte Anwendung des Lichtgedankens als dem metaphysischen Problem inadäquat angesehen werden …« (70). Aber zumindest sei die metaphorische Darstellung nicht in neuzeitlicher Perspektive unter der Leitung der begriffsorientierten Epistemologie zu analysieren, sondern als genuine (absolute) »Ermöglichung seins*erschließender* Wahrheit« (ebd.). Ist das erst einmal vertreten, ist man bereits auf dem Weg in die Metaphorologie.

In einer kurzen *Geschichte der Lichtmetaphorik* wiederholt Blumenberg die oben systematisch akzentuierte Antithese von Augustinismus versus Aristotelismus nun historisch. Letzterer habe »die ursprüngliche Konzeption einer ›ontischen Illumination‹ entstellt« (ebd.).[28] Diese müsse als »Ansatz zur Durchbrechung der kosmologischen Orientierung der Ontologie« verstanden werden (ebd.), als paradigmatisch anfangende Ursprünglichkeit also. Als Beleg wird vor allem das ›Liber de intelligentiis‹ genannt, in dem die in der Scholastik bis dahin noch »ornamentale« »Lichtkonzeption« (oder das »Illuminationsschema«) zum leitenden »Prinzip des systematischen Durchdenkens« der Metaphysik werde (ebd.), wodurch die Interpretation des Seins als Gegenständlichkeit überstiegen werde auf die ursprüngliche Erschlossenheit des Seins hin. Die darin entfaltete »Lichtmetaphysik« erscheint Blumenberg unter seiner Leitfrage als »einzigartiger« Entwurf einer Ontologie, die das Woher von Sein, Werden und Erkennen in der Metaphorik des Lichtes ursprünglich und mit der Radikalität der Seinsgrundfrage entwerfe – und damit bedeutsamer sei als alle Vorsokratiker (71f). In der Illumination werde auch die von Heidegger (mit Hölderlin) beklagte ›Ur-teilung‹ von Denken und Sein unterlaufen, sofern das Licht Grund des Seins wie des Erkennens ist, im Unterschied zur verstellenden ontologischen Distanz des Aristotelismus (72).

In diesem Sinne entwerfe Bonaventura die ›resolutio‹ als radikale oder ursprüngliche Reflexion im Unterschied zur theoretischen ›apprehensio‹. Die ›resolutio‹[29] stoße »auf den Grund alles gegenständlich-prädikativen Erfassens als auf ein selbst nicht Gegenständliches« (ebd.), – was bei Bonaventura aber *nicht* die immanente Transzendenz der Welt, sondern Gott selbst ist,

[28] »Der Vorstoß auf eine universale Ontologie der Weltlichkeit des Seins, der in der ›ontischen Illumination‹ gewisse Ansätze zeitigte, fand seine Grenze an den Kategorien des antiken, zumal des peripatetischen Seinsverständnisses. Dies mehr als die nicht auszuschließende Gefahr des metaphorischen Abgleitens [!] der Lichtmetaphysik hat es bei den Ansätzen und diese im Unbestimmten und Ungeklärten gelassen« (PU 71). Vgl. den Antagonismus von Augustinismus versus Aristotelismus, PU 74; und den von Thomas versus Bonavenura, PU 75.

[29] Vgl. zu Leibniz' Theorie der infiniten Resolution als infinite Analyse der Individualität wie Kontingenz: J. CARRIERO, Leibniz on Infinite Resolution and Intra-mundane Contingency. Part One: Infinite Resolution, 1-26; DERS., Leibniz on Infinite Resolution and Intra-mundane Contingency. Part Two: Necessity. Contingency, and the Divine Faculties, 1-30; M. ETTLINGER, Leibniz als Geschichtsphilosoph; PH. STOELLGER, Die Vernunft der Kontingenz und die Kontingenz der Vernunft.

und diese von der ontologischen Differenz zu unterscheidende theologische Differenz wird von Blumenberg signifikanterweise auffällig marginalisiert zugunsten der Hermeneutik der ›existenziellen‹ Erkenntnisvollzüge wie der »Durchhellung« des Erkennenden durch das Erkannte (73). Sie sei »›Bei-Stand‹«[30] und nicht ›Selbstand‹ gegenüber dem ›Gegen-Stand‹ (wie in der ontologischen Distanz) und darin wesentlich bedeutsame Präsenz diesseits der theoretischen Repräsentation (ebd.).

Daß *Gott* »intimior animae quam ipsa sibi« ist, wird von Blumenberg signifikant ›*enttheologisiert*‹, wenn er paraphrasiert, die »Gegenwärtigkeit des Seinsgrundes gibt der Seele erst ihr eigentliches Selbst« (ebd.). Diese *Enttheologisierung* der Seinsinterpretation wird von Blumenberg in eigener Argumentation (hier gegen Bonaventura) systematisch forciert.[31] Es sei in Bonaventuras Illuminationskonzeption gerade die entscheidende Schwäche, daß er die »Scheidung von Seiendem und Sein des Seienden« nicht »rein« durchführen könne (d.h. er fasse die ontologische Differenz nicht radikal genug), sondern leider »die Transzendenz Gottes als Transzendenz des Seins des Seienden, die illuminative Seinsvertrautheit als Präsenz Gottes« verstehe (74). Eben diese theologische Bestimmtheit der präprädikativen Seinserschlossenheit sei auszuschließen, um Gott *ontologisch* zu inkludieren: »Die bestimmte Ausschließung des Gedankens, *Gott* sei als *Sein* des Seienden zu verstehen« leiste erst ein univoker Seinsbegriff, der dann *auch* das Sein Gottes umgreife (ebd.). Anders gesagt: *die ontologische Differenz muß vollständig an die Stelle der theologischen treten*. Aber dann wäre immerhin zu fragen, ob nicht die theologische Differenz ontologisch zu explizieren wäre, die Transzendenz also, christologisch wie daher trinitarisch durchaus angemessen, als Transzendenz im Horizont der Immanenz verständlich gemacht werden könnte. Im Horizont der Neuzeit (und ihrer Kritik) ist Blumenbergs Versuch jedenfalls systematisch plausibel; es ist nur fraglich, ob die ›ursprüngliche‹ Funktion der theologischen Differenz in dieser Umbesetzung gewahrt werden könnte.

Der von Blumenberg avisierte univoke Seinsbegriff sei von Duns Scotus entworfen worden, der erstmals präzise ein un- und vorgegenständliches Sein begreifen lasse, das nur uneigentlich ›obiectum primum‹ genannt werden könne (75f). Es begreife Gott mit ein, gehe aber nicht in ihm auf. – Nun könnte man hierin die Herrschaft der Ontologie über die Theologie

---

[30] Diese Erkenntnisrelation wird aber von Blumenberg (leider) gegenständlich expliziert: Die Präsenz sei »der ersterkannte Gegenstand oder das in aller Rezeption zuerst aufgenommene gegenständliche Etwas-Sein als solches« (PU 73) – also die weltliche Welt beim ersten Augenaufschlag, und darin zeigt sich der Verlust der ›theologischen Differenz‹. Aber in glücklicher Inkonsistenz kann er kurz darauf formulieren, die »›praesentia‹ als die fundierende Gegenwärtigkeit des Seinsgrundes kann nicht vergegenständlicht werden« (PU 74).

[31] Erneut wird auf die Theologizität der Konzeption von Augustins Confessiones als Defizienz hingewiesen, mit der als *Einwand* formulierten Einsicht, daß Ontologie bei ihm »letztenendes nur als *Theologie*« zu entfalten sei (PU 83)!

sehen, aber damit gründlich die Pointen verfehlen. Ist doch gerade eine hermeneutische wie theologische Leistung dieses Seinsverständnisses, daß auch Gott strikt ungegenständlich präsent gedacht wird und die Repräsentation dieser Präsenz nicht in Vergegenständlichung und Prädikationsprozessen bestehen kann. Daher sei der univoke Seinsbegriff selber auch »nur in einem sehr ungenauen Sinne ›Begriff‹ im traditionellen Verstande« (sc. terminus) (77). Hier sieht Blumenberg die »Durchbrechung der Interpretation des Seins als allgemeinster Gegenständlichkeit« definitiv vollzogen (ebd.), so daß sich alles weitere Fragen nach dem Sinn von Sein nicht mehr auf Gegenständlichkeit mit der Was-Frage richten könne, sondern nur noch auf das »*Wie*« der Präsenz. Hier ist aufschlußreich, daß Blumenberg wie Lotze, Fr. Max Müller und Cassirer die *Benennung* des »ontologischen ›Urphänomens‹« für eigentlich und basal hält – ähnlich wie später der Mythos im primären Akt der Namensgebung beginnt. Diese ›Namen‹ sind aber nichts anderes als absolute Metaphern: »›Vertrautheit‹, ›Berührung‹, ›Bei-Stand‹« (ebd.) sind metaphorische Benennungen der ursprünglichen Präsenz, die als Darstellungsformen selber spezifische Ausdrucksqualität haben und demgemäß auf ihr ›Wie‹ der Wahrheit und Wirklichkeit hin befragbar sind.

Memoria als Zugang zum präprädikativen Seinsverständnis

»Das außertheoretische Fundament der Seinsinterpretation« (78) aufzusuchen heißt zunächst, die aristotelische Seinsinterpretation als Gegenständlichkeit, die theoretische Einstellung der Anschauung und die Substanzontologie hinter sich zu lassen. Trotz aller Aporien der ›Überwindung‹ und ›Verwindung‹ wird dieser Übergang möglich durch eine andere Seinsinterpretation, die an die Stelle der vorigen tritt und sie so überschreitet. *Nur Umbesetzung* vermag eine Überwindung zu vollziehen, die nicht eine leere Verabschiedungsgeste bleibt. Deswegen steht jede Metaphysikkritik vor der Aufgabe, selber etwas ›anstelle dessen‹ zu setzen, wenn nicht unkontrolliert anderes die (vermeintlich) vakanten Funktionsstellen einnehmen soll. Aber im Zusammenhang seiner Dissertation ist Blumenberg noch diesseits seiner Entdeckung der funktional-relationalen Fassung des Seins im Sinne Cassirers, die für die ›Legitimität der Neuzeit‹ grundlegend werden wird, und intendiert noch eine »Radikalisierung des ontologischen Phänomenbegriffes« im Anschluß an Heidegger (ebd.). Das ontologische Urphänomen, gewissermaßen das immanente ens realissimum oder der implikative Wirklichkeits›begriff‹, sei Heideggers ›In-der-Welt-sein‹ als vortheoretisches Vertrautsein mit sich in der Welt, daß der theoretischen Einstellung bereits im Rücken liegt und in der Theorie vor- oder unverstanden valent ist. Mit ›Sein und Zeit‹ sei eine Hermeneutik dieses vorprädikativen Seinsverständnisses ein »›*Zurückkommen*‹ auf die ›je schon entdeckte Welt‹« (ebd.).[32] Vorgreifend über die hiesige Rückbindung an Heidegger hinaus kann man diese Wendung Blumenbergs als Formulierung des Hintergrundes seiner lebensweltthermeneutischen Grundfragen verstehen, was es denn war, was wir wissen wollten, tun sollten, hoffen durften und was darin stets der Mensch ist.

---

[32] Mit M. HEIDEGGER, SuZ 62; dort aber ist nur von der »im Dasein je schon entdeckten Welt« die Rede, nicht vom hermeneutischen ›Zurückkommen‹ auf dieselbe (sondern nur, daß »das Vernehmen des Erkannten … nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das ›Gehäuse‹ des Bewußtseins« sei).

Die ungegenständliche ›Gegebenheitsweise‹ des Welthorizontes nennt Blumenberg hier (weiter mit Heidegger) ›Befindlichkeit‹ und fragt danach, wie dergleichen denn zu erschließen sei (79). Statt aber die Funktion unbegrifflicher Darstellungsformen zu nennen[33] und die hermeneutische Frage zu bearbeiten, sucht Blumenberg, unbekümmert weiter mit Heidegger, die »letzte Radikalisierung dieses phänomenalen Bodens«, die »›Enthülltheit des Seins‹« durch die ›veritas ontologica‹ (ebd.). Statt in diese Abgründe mit herabzusteigen, hebt Blumenberg allerdings darauf ab, daß sich diese Enthülltheit *in der Affektivität zeige*, und im Anschluß an diese ›anthropologische Kehre‹ kann man seine spätere Rhetorizität und Sinnlichkeit phänomenologischen Sinnerschließens verstehen. In der affektiven Befindlichkeit liegt das Wie der vortheoretischen Einstellung, und sie zeigt sich in den Ausdrucks- und Darstellungsformen der Affekte, eben seit je in den rhetorischen Formen, dem Stil und den entsprechenden Formen der Unbegrifflichkeit.

Blumenberg geht (für seine ›Kehre‹ signifikant) hinter Heidegger auf Husserl zurück und fragt nach den Hintergründen der heideggerschen Auszeichnung der »vortheoretischen Begegnisweisen« bei Husserl (80). Zwar ist dessen wesentlich theoretische Konzeption des Bewußtseins und die gegenständlichkeitskonstitutive Funktion der Intentionalität das Andere der vortheoretischen ›Ursprünglichkeit‹, aber Blumenbergs Lehrer Landgrebe wies ihn auf ein Manuskript Husserls von 1931 hin, in dem er fragt, »was sinnvoll besagen kann Frage nach dem Sein des Seienden«, und »gegen Heidegger« die theoretische Einstellung verteidigt. Die Wissenschaft fordere, so Husserl, die Haltung eines »unbeteiligten … *Zuschauers*«, und »ein ursprüngliches Motiv« zu dieser Haltung liege »in der Notwendigkeit des Spieles und speziell in der Motivation einer *spielerischen*, das ist nicht aus Lebensnotdurft, nicht aus Beruf, aus Zweckzusammenhang der Selbsterhaltung entspringenden ›theoretischen *Neugier*‹, die sich die Dinge ansehen, sie kennen lernen will, Dinge, die sie *nichts angehen*« (80).[34] Diese Husserlstelle liest sich nahezu wie ein Zitat aus der ›Legitimität der Neuzeit‹ im Sinne der Rehabilitierung der theoretischen Neugierde in Bezug auf das, was ›supra nos et nihil ad nos‹ ist, und erscheint in Stil wie Gehalt dem späteren Blumenberg näher als alle Anfänge bei Heidegger. Aber frappanterweise formuliert Blumenberg selber zu dieser Stelle 1947 nur lakonisch: »Wir glauben nicht, daß in diesen Überlegungen Heideggers Ansatz wirklich getroffen ist« (ebd.). *Blumenbergs phänomenologischer Spieltrieb* ist hier anscheinend noch nicht erwacht.[35]

Das außertheoretische Fundament der theoretischen Einstellung sei in der aristotelischen Tradition stets verdeckt geblieben, in der platonischen dagegen stets präsent im Modell der ›methexis‹ und ›phronesis‹; »mit neuem und absoluten Pathos« sei es allerdings erst »im christlichen Glaubensanspruch« epochal bedeutsam geworden (81). Die *Glaubensgewißheit* sei eine »Einheit von hörendem Vernehmen *und* Tätigsein, von Hingabe *und* Entschlossenheit« (82), in der vortheoretisch und präprädikativ ineinander liege, was erst sekundär auseinandertreten könne. Sie kommt damit als das kulturgeschichtliche Paradigma zu stehen, in der die ursprüngliche Entschlossenheit als Seinserschlossenheit Gestalt gewonnen habe. Das »klassische Zeugnis« dafür seien Augustins Confessiones. Der ›amor Dei‹ sei die ›Grundbefindlichkeit‹ der Erschlossenheit des göttlichen Seinsgrundes, die dann in der Illuminationslehre metaphorisch symbolische Gestalt gewinnt (ebd.). Die *Angst* ist demgegenüber das schlechte Andere dieser Befindlichkeit (79, 82f), die als solche im christlichen Horizont »nicht denkbar« sei (82), wie Blumenberg indirekt gegen Kier-

[33] Mit Heidegger wird aber als Beispiel immerhin das »Sein ›als Last‹« genannt, ohne daß der metaphorische Charakter namhaft würde (PU 79).

[34] Blumenberg verweist in der Anmerkung nur auf »Herrn Prof. Landgrebe«.

[35] Vgl. mit Heidegger gegen Husserls Epoché, PU 50.

kegaard formuliert. Die nichtgegenständliche Einstellung der Welt gegenüber sei die ›fruitio‹, die gegenständliche das ›uti‹, denen ›sapientia‹ und ›scientia‹ entsprächen.

Im Hinblick auf die Ausbildung von Blumenbergs Grundbestimmungen seiner Phänomenologie der geschichtlichen Lebenswelten ist bemerkenswert, daß die *augustinische memoria* von ihm *als die Weise der repräsentativen, bedeutsamen Präsenz* verstanden wird: Sie ist der »›Ort‹ der illuminativen göttlichen Gegenwart« und anthropologisch »die ›Tiefe‹ des menschlichen Geistes, in der er schon immer seinsberührt und seinsumgriffen ist« (84). Im Rückgriff auf die lebensweltphermeneutisch signifikante indirekte Rezeption ist diese memoria das Wie von Ausdruck und Darstellung dieser untergründigen Erschlossenheit und Präsenz des Rezipierten. *Diese memoria ist der hermeneutische Zugang zur Geschichte im präprädikativen Vollzugssinn* und eine Weise der nicht vergegenständlichenden bedeutsamen Präsenz, der in jedem Fall, auch in dem des Geschichtsphänomenologen, eine »affektive[] Seinsbetroffenheit« eignet (ebd.). Als Intentionalstruktur ist die memoria die symbolische Gestalt des horizonthaften Ausseins auf, die in Fülle ›hat‹ (besser gesagt ›ist‹), worauf sie aus ist. Sie sei bei Augustin ›beatitudo‹ oder mit Blumenberg gesagt »Sinnerfüllung« (ebd.) – und eben diese erschlossene Seinsfülle wird Blumenberg in späterer Skepsis fraglich werden.

3. Illuminatives Seinsverständnis und skeptische Anthropologie

Blumenberg hat in seiner Untersuchung der franziskanisch-augustinischen Scholastik eine Philosophie ursprünglicher Seinserschlossenheit rekonstruiert[36], die er gegen Heidegger *als Theologie* darstellt, mit Heideggers ontologischer Differenz aber *als theologische Engführung der Ontologie* kritisiert. In den ontologischen Grundentscheidungen wie der existenzialhermeneutischen Methode ist er weitgehend Heidegger gefolgt, bis auf die Untersuchung zur Lichtmetaphysik, in der sich die eigensinnigen Anfänge der Metaphorologie abzeichnen und von der die erste Veröffentlichung zur Lichtmetaphorik 1957 zehrt. Gegenüber den theologischen Hintergründen führt ihn seine Aufmerksamkeit in die Ontologie, in deren Thematisierungsproblemen er auf die symbolische Form der Metapher als Ausdruck und Darstellung ›ursprünglichen Seinssinnes‹ stößt, und diese Entdeckung führt ihn über Heidegger hinaus. Final befragt Blumenberg Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein auf ihren ›Sitz-in-der-Welt‹, auf ihre Rechtfertigung und vermeintliche Selbstverständlichkeit. Wie er in seiner Habilitation Husserls Krisisschrift als Krisis von Husserls Phänomenologie lebensweltphermeneutisch verorten und entselbstverständlichen wird, so richtet sich die entselbstverständlichende Befragung hier auf die Grundfrage Heideggers unter dem emphatischen Titel »*Letzte metaphysische Positionen*« (85ff).

[36] Wie gefährdet der Status seiner Grundthese ist, zeigt eine bezeichnend offene Formulierung wie: »wenn wirklich ›Sinn von Sein‹ die letzte und grundlegende ontologische Fragemöglichkeit überhaupt ist, nachdem das Seinsverständnis die Einschränkung einer rein gegenständlichen Orientierung durchbrochen hat, dann muß auch in der metaphysischen Grundposition der mittelalterlich-scholastischen Philosophie diese Problemsicht, ganz unreflektiert zwar, aber nichtsdestoweniger als Denkantrieb wirksam, angenommen sein« (PU 86).

Blumenberg variiert Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein und erwägt, ob nicht die Frage nach dem ›Sein selbst‹ radikaler wäre; aber dem sei nicht so, denn so zu fragen, wäre vergegenständlichend. Es könne immer nur nach »etwas [!], wie und als was es *verstanden* ist« gefragt werden (86), ontologisch also ›nur‹ nach dem Seins*verständnis*, und demgemäß hat auch Blumenberg vier Weisen der Seins*interpretation* untersucht. Die Relation von Sein und Sinn könne aber duplizit verfaßt sein: als Für-Relation oder als Identitätsrelation. Ursprünglich sei die Identitätsrelation im Vollzug des ›In-der-Welt-seins‹, der als solches nicht thematisierbar sei[37], also opak erscheint, während erst das verstehende *Für* die Thematisierung ermögliche.[38] Wie Plato und Aristoteles eine vorthematische hyletische und darin unbefragbare Sphäre kennen, so entdeckte auch Heidegger »diese Urscheidung des Sinnhaften und Sinnlosen« in seiner »mythischen Wendung«, die das prinzipiell unthematische Seiende als solches wahrt, während Sein stets schon personale Struktur habe und darin vorvertraut ist, was allein Ontologie möglich werden lasse (87).

Aber hier liegt die Grenze, an der Blumenbergs eigene These gegenüber ›der Tradition‹ im allgemeinen und im besonderen gegen Heidegger zum Tragen kommt, denn es sei »die christliche Metaphysik des Mittelalters«[39], deren »Grundposition des *personalen* Seinsgrundes als des Ursprungs der *Totalität* des dem Nichts Enthobenen, die die Kontinuität des antiken Ansatzes radikal abbricht« (ebd.) und damit das alternative Paradigma der Ursprünglichkeit gegenüber den Vorsokratikern darstellt. Während später von Blumenberg der nominalistische Willkürgott emphatisch kritisiert werden wird, *ohne* daß demgegenüber die christliche bzw. augustinisch-franziskanische ›Metaphysik‹ als bedeutsam erinnert würde, ist der allmächtige Gott *hier* der ›beseligende‹ ursprüngliche Seinsgrund, »der als omnipotenter setzender Wille, als Entscheidung von Weisheit und Liebe verstanden wird«, dessentwegen es »kein sinnfreies oder sinnindifferentes *Außen*« geben kann, und das heiße prägnant *theologisch* formuliert: »*Gott* ist der *absolute* Sinnträger alles dessen, was nicht ›nichts‹ ist« (ebd.). – Gott als personale ›potentia ordinata‹ ist der ursprüngliche Seinsgrund und damit der Grund der Seinserschlossenheit für uns. Er ist dies *als Weisheit und Liebe*, und erst diese ›ordinatio sui‹ als theologische Bestimmtheit des erschlossenen Grundes bildet für wohl jede Theologie die Pointe der ›Befindlichkeit‹, die erst Seins*vertrautheit* ermöglicht. Diese Bestimmtheit der ontologischen Differenz als *theologische* Differenz nicht eigens zur Geltung zu bringen, unterschritte hermeneutisch das

[37] Blumenberg weist hier auf Heideggers ›Kehre‹ hin (PU 86).

[38] Semiotisch ist allerdings fraglich, ob es diese opake Identität überhaupt geben kann; phänomenologisch fragt sich daher, ob nicht dieser vortheoretische Vollzug an *Spuren* ›gelesen‹ werden kann, wie es die Metaphorologie ausführen wird.

[39] Blumenberg beschränkt diese These (hier) *nicht* auf die augustinisch-franziskanische Scholastik.

Wie der Wahrheit und damit auch die entscheidende Qualität der Seinserschlossenheit.

Seltsamerweise reicht Blumenberg die Faktizität dieser qualitativen Besetzung nicht, denn er meint im Stile der quaestio iuris fragen zu müssen, ob sie ontologisch berechtigt sei. »Würde nicht unserer Seinsfrage jeder Rechtsgrund entzogen, wenn zwar ein gläubiges ›Vertrauen‹ in diesen in Gott zentrierten und ihm erschlossenen Sinn des Seins statthätte, aber dieser Sinn *indifferent* bliebe zu unserem Verstehen?« (ebd.), wobei doch die Pointe von Liebe und Weisheit gerade ist, sich uns als solche zu erschließen, so daß dies nicht bloß eine obskure ›Ontologie Gottes‹, sondern wenn überhaupt, dann die unseres Daseins ist. Und humane Seinsvertrautheit als ›bloß gläubiges Vertrauen‹ zu inkriminieren und mit der Rechtsgrundfrage zu konfrontieren, unterschreitet den Horizont einer Hermeneutik dieser Faktizität. Die Legitimität dieses Sinns von Sein entdeckt Blumenberg in der menschlichen *Teilhabe* an ihm, worin »in der Tat die letzte metaphysische Position« des christlichen Mittelalters bestehe (88). Die ontologische Teilhabe sei in der imago-Anthropologie begründet, die den Menschen zu diesem Sinn bestimme, worin dieser ursprüngliche Sinn von Sein *Sinn für ihn* wird. Nur dadurch könne dieser Seinssinn legitimer Grund einer Ontologie werden, die ermöglicht und ausgeführt zu haben, die weder irgendwo antizipierte[40], noch je wiederholte *ursprüngliche Leistung des christlich-mittelalterlichen Denkens* gewesen sei.

Die »prägnanteste und geschlossenste Formulierung« dieser metaphysischen Position sei die *Illuminationslehre*, in der nicht weniger als »die Einheit und Weltlichkeit des Seins, sein Entwurfcharakter und die Zentrierung seines Sinnbezuges, aber auch die Möglichkeit einer methektischen Erleuchtung zu unvergleichlicher Darstellung gebracht« worden sei (ebd.). Demgegenüber sei die Lehre von der ›veritas ontologica‹ bei Thomas (und damit indirekt bei Heidegger?) ein »*projektiv-absolutes* Seinsverständnis«, das das metaphysisch schlechthin Andere des »*illuminativ-methektische[n]*« sei. Beide »entstammen radikal verschiedenen Wirklichkeitshorizonten und sind die radikalen Auslegungen der darin waltenden Welterfahrung« (89). In welchem Horizont sich Blumenberg loziert, ist offensichtlich. – Nur ist diese fundamentale Alternative metaphysisch letzter Positionen ein so brisantes wie prekäres Ergebnis für Blumenbergs Untersuchung. Denn er selber sieht und gesteht erstaunlich fraglos zu, daß die neuzeitliche Infragestellung des methektisch-illuminativen Seinsverständnisses dasselbe nicht unberührt läßt, sondern in »einen neuen absoluten Ansatz« transformiert, »in dem der Mensch selbst das ›*Für*‹ des Seinssinnes und der *Grund* von Sein ist … Das menschliche Seinsverständnis wird der *absolute* ›Gegenstand‹ der Ontologie« (88f). Diese ›umbesetzende‹ Wirkung von Kritik und Skepsis gegenüber der illuminativen Teilhabe ist die conditio moderna der Frage nach dem Sinn von Sein, die

[40] Gegen Heideggers Rekurs auf die Vorsokratiker.

auch Blumenbergs Horizont faktisch bestimmt. *Deswegen* tendiert er ex post vermutlich zur Enttheologisierung der mittelalterlichen Theologie als Ontologie und *deswegen* scheint nur so das illuminative Seinsverständnis *für ihn* überhaupt noch mitvollziehbar und eine Teilhabe daran neuzeitlich möglich zu sein. Aber bleibt in der von ihm gesehenen Umbesetzung noch der religiöse Vollzugssinn dieser illuminativen Teilhabe gewahrt?

In dieser *anthropologischen Umbesetzung*[41] *des illuminativen Seinsverständnisses* kommt auch Heidegger gegen dessen Intention *als Anthropologe* zu stehen, denn in der Existenzialanalyse liege »der eigentlich wirksame Part seiner Philosophie« (89).[42] In dieser Lesart kündigt sich bereits an, daß später bei Blumenberg explizit die Anthropologie die funktionale Stelle der Existenzialontologie besetzen wird. Nur das Seinsverständnis des Menschen sei überhaupt ein möglicher Gegenstand der Ontologie: »Was denn sonst sollte oder könnte befragt werden?« (ebd.), und ohne dies ausdrücklich zu machen, habe (angeblich) auch die mittelalterliche Ontologie de facto nichts anderes getan. Die anthropologische Kehre durch Kritik und Skepsis mache den »*Hiatus*« aus (ebd.), der ›uns‹ vom mittelalterlichen methektisch-illuminativen Seinsverständnis unhintergehbar scheide. Und schon im Mittelalter werde »die Entwicklung einer reflektierten Haltung inauguriert«, in deren Konsequenz entdeckt worden sei, »daß der Mensch in allem Fragen stets nur sich selbst in seinem Verstehen befragen kann«. Davon sei zwar die Scholastik »noch weit entfernt« (ebd.), aber die ontologische Auszeichnung des Menschen als des Horizontes der Ontologie habe sie bereits vollzogen, sofern der Mensch ›von innen‹ in seinem Seinsverständnis befragt werde und nicht ›von außen‹ im Kosmos, wie dies in der antiken Tradition der Fall gewesen sei.[43] Der Mensch bekomme im Christentum »den Rang eines kosmologischen Paradigma« (90). Zuerst und bereits bei Augustin werde die innere Erfahrung des Menschen zum Anfang der Ontologie. Seine Selbsterfahrung der Wahrheitsgewißheit sei der Grund der Frage nach der Erschlossenheit des eigenen Seins angesichts der Nichtigkeit (ebd.). In kategorialer Form werde diese ontologische Exemplarität des Menschen in der thomistischen Transzendentalienlehre gewahrt, wenn ›verum‹ und ›bonum‹ nur aus der Für-Relation heraus zu verstehen seien (conveniens) und zwar aus dem Bezug auf die ›anima‹ (und nicht ›nur‹ auf den ›intellectus‹). Jedes Erkennen habe bereits die Korrespondenz von Verstehen und Sein, also von sinnhaftem Sein für uns, im Rücken, da die Seele »immer schon mit dem Sein vertraut« sei (91).

---

[41] Das heißt, den »Seinsgrund und Verstehensgrund in die Subjektivität zu verlegen« (PU 89).

[42] Vgl. dazu unten III C 3 (Exzentrizität und kompensatorische Selbstentfaltung des Menschen).

[43] Diese Orientierung von ›außen‹ und ›innen‹ (wie zentrifugal und zentripetal, vgl. II C 6d) ist eine Figur, die auch in KW und GKW relevant wird, also im kosmologischen Zusammenhang.

Blumenbergs theologisch-anthropologische ›seinsgeschichtliche‹ Studie zum Ursprünglichkeitsproblem schließt trotz der Einsicht in den Hiat von Neuzeit und Mittelalter mit einer emphatischen Auszeichnung des illuminativ-methektischen Seinsverständnisses der »›erleuchtete[n] Existenz‹«: »Der christliche Mensch weiß sich im schöpferischen Entwurf Gottes in seine Nichtigkeit geworfen und ihr überantwortet. Diese nichtige Existenz ist ihrer letzten Möglichkeiten nicht mächtig« (ebd.). Dieses Wissen um den Horizont des Nichts, aber zugleich um das Dasein *aufgrund* des liebenden Schöpfers, wahrt mit der ordinatio Gottes die entscheidende Pointe ›des christlichen Seinsverständnisses‹, an dem Blumenberg offensichtlich partizipiert. Ohne diese theologische Bestimmtheit wäre hier ›alles nichts‹, – und eben diese Sinnlosigkeit und abgründige Kontingenz wird sich auftun, wenn Blumenberg in seinen Neuzeitstudien den Nominalismus als Theologie der nackten Daseinskontingenz und des absolutistischen Willkürgottes verreißen wird. 1947 hingegen kann er noch im gewissen Vertrauen formulieren: »In das Bewußtsein dieser Grundverfassung stößt die einzigartige Erfahrung, daß in der menschlichen Nichtigkeit ›*Wahrheit*‹ möglich ist, daß Sein erschlossen und vertraut sein kann …; in der Illumination erfährt der Mensch in seiner Ohnmacht die *Ermächtigung*, Sein zu verstehen und darin seiner Existenz einen Grund zu geben [!]« (ebd.).[44]

Im hiesigen Zusammenhang geht Blumenberg sogar noch weiter. Während das »moderne Bewußtsein« in der absoluten Subjektivität die »*Selbstmächtigkeit*« des Menschen entdeckte und forcierte, wurde es darin »zurückgeworfen in zuvor unbekannte Tiefen von Entmächtigung und Verzweiflung. Nichtigkeit, Geworfenheit und Faktizität wurden die beherrschenden Momente der existenziellen Selbsterfahrung« (92). Die Grenze der absoluten Subjektivität sei der Nihilismus – und beinahe die Nihilismuskritik der ›Matthäuspassion‹ antizipierend setzt Blumenberg dem hier ›die erleuchtete Existenz‹ entgegen. Diese ›christliche Alternative‹ richtet sich hier vermutlich vor allem gegen Heideggers ›Entschlossenheit zum Tode‹, die nur die abgründige Konsequenz der trostlosen Geworfenheit des Menschen in der Moderne zu sein scheint. Das letzte Wort der ›Arbeit an der Ursprünglichkeit‹ behält aber nicht die metaphysische Alternative, sondern ein Gemeinsames beider Positionen, das wohl auch der Hintergrund von Blumenbergs späterer Anthropologie bleibt: die »Erfahrung der *ihrer selbst nicht mächtigen Existenz*« (ebd.). Diese beiden Positionen gemeinsame Grunderfahrung sei zwar duplizit auslegbar, aber ihrerseits unhintergehbar, denn man könne

[44] Es bleibt Blumenbergs Geheimnis, wie diese selbst vollzogene Erfahrung und das entsprechende theologische Differenzbewußtsein in der Neuzeitdiskussion ›in Vergessenheit‹ geraten konnte. Anders gesagt: diese Appräsenz ist so signifikant wie theologisch unbefriedigend. Gleichwohl ist der theologische Horizont von seinen Cusanusstudien bis zur ›Matthäuspassion‹ stets mitgesetzt. ›Die Scholastik‹ allerdings tritt später vor allem als die aristotelisch-thomistische resp. die der nominalistischen Kontingenzwelt auf, also bar aller ›ursprünglichen Seinserschlossenheit‹.

nicht mehr auf ein selbstmächtiges Subjekt rekurrieren angesichts der »Gegenwart« von 1947, die Blumenberg als »endgültige[n] und rückstandslose[n] ›Zusammenbruch der Aufklärung‹« versteht (ebd.). Seine Aufklärungskritik steht im Zeichen einer tiefen *anthropologischen Skepsis*, die dementsprechend mit einer *skeptischen Anthropologie* einhergehen wird. Aber gegen die damit drohende Resignation hält Blumenberg, in Aufnahme der ›illuminativen Teilhabe‹, Wahrheit für möglich, und zwar als Seinsverstehen, das der humanen Existenz einen Grund gebe. Zu diesem grundlegenden Verstehen allerdings werde der Mensch ›ermächtigt‹, worin ihm eine (mittelalterlich soteriologisch besetzte) passive Synthesis vorausliegt, die in ›der Krise der Gegenwart‹ vergessen zu sein scheint. – Die Hermeneutik wird zur Überlebenskunst. Aber dieser anthropologisch umbesetzte Grund wird in prekärer Weise fragil bleiben.

4. Der lebensweltliche Ursprung der Philosophie

1946/47 datiert die erste Veröffentlichung Blumenbergs mit dem im Rückblick sein Lebenswerk umreißenden Titel »Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie«. Auf dem Hintergrund seiner Heidegger nahen, aber darin um so kritischeren Dissertation erscheint dieser kurze Text als eine Fundamentalkritik Heideggers und zwar im besonderen der sprachlichen Wirklichkeit *seiner* Philosophie. Grundsätzlicher noch zielt Blumenberg auf den »nicht selten entmutigenden Widerstand, eine Sperrigkeit des philosophischen Gedankengutes«, die häufig »als Exklusivität oder Esoterik des philosophischen Denkens gedeutet« werde (D 1, 428).[45] Während diese implizite Spitze gegen die begrifflichen Idiosynkrasien Heideggers erst zum Schluß zum Tragen kommt, richtet sich die grundsätzliche Opposition *gegen den philosophischen Begriff*, denn es sei die Begrifflichkeit und zumal deren Uneinheitlichkeit, die derartige hermeneutische Entmutigungen provoziere. Diese Erfahrung befragt Blumenberg auf ihre Geschichte in der Philosophie und vertritt die genetisch-phänomenologische These, daß die Ursprünge der Begriffsbildung »aus der alltäglichen oder dichterischen Rede über die Welt sich vollziehen« (429) – womit nicht weniger als eine lebensweltphänomenologische Grundthese seiner Metaphorologie umschrieben ist mit kritischen Implikationen gegenüber der Begriffsgeschichte.

War in der klassischen griechischen Philosophie »der Begriff noch in jener eigenartigen Mitte zwischen der Herauslösung aus dem lebendigen Zusammenhang der Rede und des Dialogs und der substantivierenden Verselbständigung«, so war es die »Übersetzung« ins Lateinische, die den »ursprünglichen Sprachsinn[]« verlor und zur technischen Verfestigung und ›Verselbständigung‹ führte (ebd.). Hiermit ist zwar Heideggers Privilegierung der Vorsokratiker negiert, aber die Philosophiegeschichte nach der Antike

---

[45] *Nicht näher gekennzeichnete Seitenzahlen in A 4 beziehen sich auf D 1.*

kommt in ähnlicher Weise als Verfallsgeschichte in den Blick und zwar wesentlich wegen der Terminologisierung in der Übersetzung. Damit sind Grundbestimmungen der späteren Metaphorologie hier bereits angelegt: *Die Unübersetzbarkeitsthese*[46]*, die Auszeichnung der lebensweltlichen (und poetischen) Sprache als ursprünglich, die Rückbindung der Philosophie an die Lebenswelt und die Kritik des philosophischen Begriffs, sofern er seine gelebte und anschauliche Basis verliert.*

Damit einher geht eine sprachphilosophisch systematische These: »Kein Zweifel nun und kein Ausweichen, daß die Sprache des philosophischen Denkens unter dem Anspruch der objektiven Gültigkeit, der dialogischen Verständigung steht«, wohingegen der Monolog den gemeinsamen Mitvollzug verhindere und sich »aus der Sphäre des gemeinsamen Einsehens« zurückziehe (428). Diese Reminiszenz an den Dialogismus bleibt leider thetisch und findet auch später keine Erläuterung, sondern deutet nur das Diesseits des skizzierten Verfalls an.

Die sich verselbständigende Terminologisierung führte zu der Verwirrung, daß dieselben Begriffe »auf dem Grunde diametral entgegengesetzter Weltbilder und Seinsverständnisse in ihrer identischen Wortgestalt erscheinen« wie im Gegenüber von Averroismus und Thomismus, Realismus und Nominalismus (430). Die Philosophie ermangelte in ihrer Geschichte originärer Neubildungen, was aber »in der Gegenwart mit einem Schlage anders geworden« sei, und zwar »Seit der Ruf ›Zu den Sachen selbst!‹ dem philosophischen Fragen neuen Antrieb gab«. Die damit provozierte »Eruption begrifflicher Bildungen« entbehre allerdings der Rückbindung zur tradierten Begrifflichkeit und vor allem »zu unserem alltäglichen Verständnis« (ebd.). Blumenberg diagnostiziert so gesehen die *fundamentale Krisis des philosophischen Begriffs* und im besonderen die *Krisis der Fundamentalontologie Heideggers*. Pikanterweise wird damit gerade die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie Heideggers zum Moment dieser Krisis. *Diese* Krisis ist allerdings keineswegs mit der von Husserl diagnostizierten und zu therapierenden zu identifizieren. Näheres dazu wird die Interpretation von Blumenbergs Habilitation über die ›Ontologische Distanz‹ erheben; es ist jedoch schon hier klar, daß das Verstehen von ihm weder transzendental reduktiv noch existenzialhermeneutisch konzipiert wird.

Induziert worden sei die Erneuerung der Philosophie aber nicht erst durch Heidegger, sondern schon durch Husserl, der nicht nur hier die wesentliche phänomenologische Bezugsgröße Blumenbergs gegen Heidegger bildet. Husserls Phänomenologie, die der »Sprache eine wichtige Ausgangsfunktion« beimesse, erhelle ursprünglich, »daß die volle Anschaulichkeit des Phäno-

[46] Vgl. dazu die beiläufige, aber brisante These: »daß nämlich grundlegende Leistungen, oft *die* grundlegenden Leistungen, nur durch das Medium einer fremden Sprache sich der Aufnahme darbieten und daß keine *Übersetzung* die Begegnung mit dem originalen Zeugnis *er*setzen kann« (D 1, 428).

mens in ihrem Gehalt die Reichweite des ›anregenden‹ und ›hinweisenden‹ Wortes oder Satzes überschreitet« (431). Hier könnte man ex post die Entdeckung und systematische Auszeichnung der damit zutage tretenden ›Unbegrifflichkeit‹ der lebensweltlichen Sprache und deren Irreduzibilität erwarten; aber das bleibt aus. Statt dessen vertritt Blumenberg hier die Forderung Husserls nach einer strengen Methodik, um »die aufgefundenen Elemente der Anschauung sprachlich zu fixieren« (ebd.).[47] Die »Sicherheit des Bewußtseins, mit einer Methode am Anfang zu stehen, die zu Vollendung und Endgültigkeit … in der … exakten Fixierung der philosophischen Begrifflichkeit qualifiziert sei« und an der »das jeweils Geleistete … zu messen« sei (ebd.), ist die Sicherheit von Husserls ›Phänomenologie als strenger Wissenschaft‹, die wenig Spielraum für Blumenbergs Metaphorologie läßt, eine keineswegs im husserlschen Sinne ›strenge‹ Phänomenologie. Die Zustimmung zu dieser strengen Forderung ist vermutlich vor allem durch die ›Entmutigung‹ angesichts der ›Eruption‹ ›esoterisch‹ wirkender Begriffsneubildungen heideggerscher Provenienz motiviert, oder so zumindest verständlich angesichts von Blumenbergs späterer Kritik an Husserls Cartesianismus (LzWz).

5. Kritik der Methodisierung

Nicht viel später, nach Abschluß seiner Heidegger thematisch zwar nahen, grundsätzlich aber kritischen Habilitation, problematisiert Blumenberg bereits die cartesianische Methodologie in seinem 1952 erschienenen Aufsatz »Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode« (D 4). Hier versucht Blumenberg eine begriffsgeschichtliche Entwicklungsthese zu plausibilisieren, hinter der seine eigene Perspektive zu abduzieren ist.

»Der Bedeutungswandel des Wortes gibt genau die möglichen Aspekte des Begriffes ›Methode‹: von der Führung der *Sache*, der man nachgeht, über die Führung des *Systems*, das die Gesamtheit des Gegebenen in einem Entwurf vorwegzunehmen sucht und in dem die Sachen dann lediglich die vorgesehenen Stellen zu besetzen haben, bis zur Führung der technischen *Konstruktion*, die über das Gegebene frei zu verfügen trachtet« (D 4, 134).[48] In dieser inkriminierten und an Heidegger erinnernden Verfallsgeschichte durch die Technisierung der Methode (als Verlust der ›Führung der Sache‹) verliere der

---

[47] Dazu zitiert er affirmativ Husserls cartesianisches Methodenprogramm, legt aber in dieser Formulierung einen später wichtig werdenden Akzent auf den Status ›par provision‹: »Eine endgültige Fixierung der wissenschaftlichen Sprache setzte die vollendete Analyse der Phänomene voraus – ein Ziel, das in grauer Ferne liegt – und solange diese nicht geleistet ist, bewegt sich auch der Fortschritt der Untersuchung … in einen erheblichen Umfange, in Form von Nachweisungen neuer, nun erst sichtlich gewordener Vieldeutigkeiten …« (D 1, 431; die Stelle findet sich in Logos I, 1911, 305, resp. in der Textausgabe von HUSSERLS Philosophie als strenge Wissenschaft, hg. v. W. Szilasi, 27).

[48] *Nicht näher gekennzeichnete Seitenzahlen in A 5 beziehen sich auf D 4.*

Methodenbegriff »seine *sinngebende* Zuordnung zum Wissenschaftsbegriff und wird sein rein *funktionales* Bestandsstück« (133). Der Sinn der Methode habe in den klassischen griechischen Anfängen darin bestanden, daß die Wissenschaften die Methoden der Philosophie gewesen seien und ein Ziel verfolgten, das sie selber überschritt: den »Anspruch auf Wahrheit« (ebd.), der sie der Philosophie funktional zuordnete.[49]

Seltsamerweise ist die Zuspitzung der Technisierung der Methode bei Descartes aber gerade davon bestimmt, »daß die Erringung der Wahrheit eine Aufgabe ist, die … den einzelnen Menschen überfordert« (135). Hier wird Wahrheit als Intentionalhorizont der Methode nicht aufgegeben, sondern soll in einem Generationen übergreifenden methodisch geregelten Prozeß erarbeitet werden, da sie sich nicht, wie das Mittelalter noch gemeint habe, von selber zeige. Diese Methode erfordere ein generisches Subjekt und eine Homogenität der Gegenstände wie der beteiligten Einzelsubjekte – und objektiviere die Vernunft als »›veritas logica‹« (136). Dagegen kommt der für Blumenberg spezifische und ›gegenwärtig‹ entscheidende Einwand: »Individualität und Geschichtlichkeit werden so zu gleichgültigen und reduzierbaren Momenten« (137). Was 1947 als Verzögerung der Vollendung des husserlschen Programms erschien, wird hier zum Einwand gegen den Cartesianismus und dessen Fortschrittsgedanken mit dem Ziel der »universalen *Perfektion* der Wissenschaft« (ebd.). Auf dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Gewißheitskrise[50] ergab sich die »Notwendigkeit der autarken *Selbstbehauptung*«[51], die das letzte Ziel der Wissenschaften bestimmte, die »absolute Moral als der Kanon des unbedingten menschlichen Selbstbesitzes« (138). Der cartesianische Entwurf ist Blumenberg aber nicht Gegenstand einer Neuzeitkritik oder Beleg einer großen Verfallsgeschichte, sondern *Aufgabe des Verstehens, das die Limitierung des Anspruchs gegen seine Eskalation und die Rückbindung an seine ursprüngliche Frage ermöglicht.* Im Verstehen dieser Genealogie wird die neuzeitliche Wissenschaftsentwicklung aus ihren Antrieben motiviert und damit implizit ihre Krisis ›therapiert‹. Die Dynamik potentieller Eskalation gilt es zu limitieren, um sie zu deeskalieren.

Die Grundfrage für die Philosophie sei, daß »sie ständig *mehr* sein muß als Methode, als Wissenschaft, *um* diese auf den Weg bringen und auf dem Weg halten zu können« (138, vgl. 133). Diese unendliche Aufgabe der Philosophie gründet einerseits in dem ›radikalen‹ und ›totalen‹ Anspruch eines unbedingten Anfangens und der Identifizierung der Wahrheit mit Bewahrhei-

---

[49] Der ›ursprüngliche‹ Sinn der Methode ergab sich aus dieser funktionalen Zuordnung. Die Technisierung der Methode wie schon vordem der Verlust dieser Zuordnung bedeute den Verlust des Wahrheitsanspruchs.

[50] Hier findet sich bereits eine Frühfassung der These der ›Legitimität der Neuzeit‹ (LN 137f).

[51] »Wissenschaft erfüllt sich im vollendeten *Selbstbesitz* des Menschen kraft der Vernunft, in seiner *Freiheit* gegenüber dem unverfügbaren Geschick, in der absoluten, weil in ihm selbst begründeten *Sicherheit* seiner Existenz« (D 4, 138).

tung in der cartesianischen Methode, andererseits im »*Grenzbewußtsein[]* der gegenwärtigen Wissenschaft selbst« und schließlich mehr oder weniger auch in philosophischen Einsichten Heideggers, der allerdings ungenannt bleibt und die als »geistiges Gemeingut der Gegenwart« angeführt werden (139): Die Erschließung des Bereichs »ungegenständlicher Wahrheit«, die »Aufgabe ›regionaler Ontologien‹«, die »existentielle Bedeutung« der Grenze der Methode als »die Einbruchstelle des ›Geschickhaften‹« und letztlich die »*Krise* des Menschen« durch den asketischen »Verzicht des Menschen auf *sein Heil* als seine eigenste Erfüllung« (139ff). Von diesen Thesen aus kritisiert Blumenberg jede nur methodische und bloß als Wissenschaft verfahrende Philosophie, der es »vor allem an einem unanfechtbaren *Kriterium* für die *Wesentlichkeit* ihrer Gegenstände« ermangele (141) und die dadurch auch zum Instrument politischer Macht geworden sei (142; 1952!, gegen Heidegger?).

Schon in den beiden untersuchten Frühschriften Blumenbergs zeichnen sich demnach deutlich Weichenstellungen ab, die ex post auf die künftige Metaphorologie als Wissenschafts- und Lebensweltthermeneutik verweisen. Auf dem Hintergrund der 1947 eingereichten Dissertation über das ›Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie‹ bestätigt sich diese Lesart[52], da dort bereits das Thema des ersten Paradigmas der Metaphorologie, die Lichtmetaphorik der Wahrheit, ausgeführt wird. Diese erste, unveröffentlichte Arbeit bildet den historischen und auch den (später revidierten) systematischen Anfang der Metaphorologie.

In den frühen Aufsätzen beschränkte Blumenberg sich zunächst – in thematischer Nähe, aber horizonthafter wie methodischer Distanz zu Heidegger – auf die Kritik der Reduktion von Philosophie auf Methode. Mit dieser Kritik der cartesianischen Methodologie wird das kritisierte Andere der Metaphorologie entworfen, dem 1960 die Metaphorologie entgegengesetzt werden wird.[53] Als zweite Reduktion kritisiert er das Verständnis der Philosophie als Wissenschaft unter oder neben anderen. Ihr sei vielmehr eine Fundamentalstellung und Zentralposition zu eigen aufgrund ihres wesentlichen Surplus. In diesem Kontext formieren sich bereits basale Überzeugungen,

[52] Vgl. auch zur Raummetaphorik: OD 8, vgl. OD 10d.

[53] Bereits zwischen 1952 und 1957 publizierte Blumenberg diverse neuzeitgenetische Studien, die auf KW (1965), LN (1966) und GKW (1975) hinführen: D 12 »Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte« (1955), D 16 »Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt« (1957), D 17 »›Nachahmung der Natur‹. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen« (1957); später vor allem D 29 »Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche« (1960/62), D 31 »Die Vorbereitung der Neuzeit« (1961), D 33 »›Säkularisierung‹. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität« (1962/64), D 36 »Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit« (1965), D 40 »›Contemplator Caeli‹« (1966), D 47 »Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität« (1969); vgl. D 64 »Versuch zu einer immanenten Geschichte der copernikanischen Theorie« (1978).

die die Metaphorologie später ausgestalten wird. Im besonderen ist hier der *Rekurs auf unbegriffliche Darstellung der Wahrheit* und die *Problematisierung des Begriffs* als dominanter Darstellungsform der Philosophie zu nennen.

Im Verfahren dieses Aufsatzes steht Blumenberg 1952 (wie auch 1960 in den ›Paradigmen‹) im Horizont der *Begriffsgeschichte*, die er hier auf den Methodenbegriff anwendet. Sein Rückgang auf die epochenspezifischen Motive und Erfahrungshorizonte, die den Begriffsgebrauch prägten, geht aber schon über die begriffsgeschichtliche Forschung hinaus und indiziert ein *lebensweltthermeneutisches* Interesse, ohne das dies so benannt würde. Der damit einhergehenden Philosophiekritik liegt, wie unten noch näher zu zeigen, eine eingehende kritische Auseinandersetzung mit Heidegger zugrunde. Dabei partizipiert Blumenberg an Themen und bestimmten Weiterungen der Phänomenologie des späten Husserl. Als eigentümliche Pointe der phänomenologischen Perspektive Blumenbergs erscheint schon hier die Rückbesinnung und Rückführung der Philosophie auf gegenwärtige Aufgaben im Horizont ›der Lebenswelt‹.

6. Geschichtlichkeit der Phänomenologie als Grundfrage der Phänomenologie der Geschichte

a) Die Gegenwart der Krisis in der Krisis der Gegenwart

Blumenbergs Dissertation schloß mit einem Ausdruck anthropologischer Skepsis angesichts des Zusammenbruchs der Aufklärung wie ihn die Gegenwart von 1947 endgültig vor Augen geführt habe. Dem Menschen bleibe nur die Anerkenntnis, seiner selbst nicht mächtig zu sein und im Verstehen der bedeutsamen Faktizität ›seiner Existenz einen Grund zu geben‹.[54] Diese Situation, in der seine erste akademische Arbeit entstand, wird in der zweiten ausführlich zum Thema, indem der geschichtliche Ort und Horizont der Philosophie in der Krise der Gegenwart untersucht wird. Für Blumenbergs Entwicklung zeigt sich an der ›Ontologischen Distanz‹ von 1950, wie er in Auseinandersetzung mit Heidegger und in gelegentlichem Rückgriff auf ihn dennoch einen *eigenen* Ausgang der Phänomenologie angesichts der Krise der Moderne sucht und dazu diese Krise in der Phänomenologie Husserls selber aufspürt. Aber bei aller Husserl- resp. Phänomenologiekritik geht es gleichwohl um eine ›radikale Wende‹ *der Phänomenologie*, die dann allerdings nicht mehr Transzendentalphänomenologie bleibt, sondern *Phänomenologie der Geschichte und der humanen Existenz* wird, ohne zur Existenzialhermeneu-

[54] Aber die abgründige Erfahrung des Krieges (und vermutlich auch seine eigenen Verfolgungsleiden) ließen ihn bemerkenswerterweise nicht einstimmen in das Pathos der Geworfenheit. Vgl. F.J. WETZ/H. TIMM, Vorwort, 10f, und M. THOEMMES, Die verzögerte Antwort.

tik zu werden. Nicht frei von einem ›apokalyptischen Ton‹ formuliert Blumenberg jedoch im Sinne Heideggers:

> »Die Geschichtlichkeit der ›Geschichte‹ der Philosophie mußte das verborgenste, vielleicht letzte Thema der Philosophie sein. Zu ihm gab es keinen methodischen Zugang, keinen Hinweis aus den Leerstellen eines Systems, nicht den Stoß einer Aporie; denn nirgendwo sonst ließen sich historische Zusammenhänge größter Tiefenerstreckung so geradlinig ins Zulaufen auf die jeweilige Gegenwart ein›richten‹, so bestätigend zur Vorläuferschaft dienstbar machen wie hier. Das ist gewiß nicht bloßer Zufall oder Folge besonderer Gewaltsamkeit; es deutet darauf hin, daß ›Geschichte‹ der Philosophie sich wirklich auf den Grund einer Einheit beruft. Daß aber diese Einheit gerade nicht das war, als was sie je von den Philosophien und Systemen in Anspruch genommen wurde, nämlich der bloße Vorlauf auf die je aktuelle Gegenwart des Denkens – diese Einsicht konnte nur selbst als Erfahrung eines geschichtlichen Geschicks durchbrechen« (3).[55]

Diese Erfahrung des heideggerschen ›Geschicks‹ nimmt das Thema der Dissertation auf, die ursprüngliche Erschlossenheit geschichtlichen Daseins in Blumenbergs Gegenwart. Genauer besehen ist diese Gegenwart auch hier nicht historisch, sondern genetisch-phänomenologisch zu fassen. Blumenbergs Gegenwart ist zwar die konkrete Gegenwart seiner Krisiserfahrung, thematisch aber wird sie indirekt über Husserl und Heidegger. Die inkriminierte Geschichtlichkeit könne dem Denken nur *»widerfahren«* und führe in die »*Verlegenheit* um sich selbst«, die Heidegger gegenüber Dilthey erst angemessen radikalisiert habe bis zur Infragestellung des Denkens als dem letzten »›Träger‹ seiner Geschichte« und der Frage nach dem »›Sinn von Sein‹« (4). Darin werde die traditionelle Ontologie durchbrochen und das Ereignis der »kritischen *Wendung*« des neuzeitlichen Seinsverständnis ausgelegt (5). Diese »Wendung ist prägnant markiert durch die Krisis der Phänomenologie Edmund *Husserls*«, die Blumenberg erörtern will (ebd.). Das Bewußtsein, »in der Krisis der Neuzeit zu stehen« erfülle die Gegenwart, und Krisis meine hier den Verlust epochenspezifischer, neuzeitlicher Selbstverständlichkeit, einen Wirklichkeitsverlust[56], was im Grunde »die ›anihilatio‹ [!] des Wirklichkeitsbodens der Neuzeit im ganzen« bedeute, also den Nihilismus, den Nietzsche trotz allem nicht überwunden habe (ebd.). Thematisch wird damit die ›jüngste‹ Erosion des lebensweltlichen Grundes, der retrospektive Horizont der Gegenwart. Wenn allerdings die Krisis Husserls namhaft gemacht wird, ist der Horizont, in dem Blumenberg denkt, gründlich verschieden von dem, der in der Krisis Husserls zerfiel. Blumenbergs Grunderfahrung der Ohnmacht und abgründigen Grundlosigkeit der vierziger Jahre ist das andere Extrem der bei Husserl (bereits allmählich erodierenden) egologischen Letztbegründung, und letztere wird hier von Blumenberg problematisiert. Ein phänomenologischer Umweg also, der präzise ›zu spät‹ kommt und darin die unmittelbare Gegenwart umgeht.

---

[55] *Nicht näher gekennzeichnete Seitenzahlen in A 6-8 beziehen sich auf OD.*

[56] Vgl. I.U. DALFERTH, Weder Seinsgrund noch Armutszeugnis, 162ff.

Der erste Teil der ›Ontologischen Distanz‹ ist eine ›Horizontabschreitung‹[57] und exploriert das Thema. Die Themenwahl und die Sicht auf den Gegenwartshorizont sind von Heidegger bestimmt, der im wesentlichen affirmiert wird; was angesichts der späteren heftigen Kritik ihm gegenüber erstaunlich ist. Es wird sich aber zeigen, daß besonders die Frage nach dem Anfang des ›Jenseits der ontologischen Distanz‹ in deren Krisis bei Husserl und die Suche nach einem neuen Horizont und neuen Spielraum der Philosophie durchaus ohne den Rekurs auf Heidegger auskommen können.

Thematisch ist signifikanterweise nicht die ontologische *Differenz* und auch keine seinsgeschichtliche Frage nach dem Sinn von Sein, sondern die ontologische *Distanz*, – was die Frage nach der Differenz von Differenz und Distanz provoziert. Wenn die ontologische Differenz von Sein und Seiendem als fundamentalontologische Grunddifferenz gegen den Objektivismus wie gegen Husserls Subjektivismus nach dem Sinn von Sein fragen läßt, impliziert die ontologische Distanz gerade die Frage nach dem angeblich Überwundenen resp. dem zu ›Verwindenden‹ wie dem ›gegenständlichen‹ Verhältnis und fragt nach dessen ›Zusammenbruch‹ und der darin sich ereignenden Horizonteröffnung. Der Fragende verortet sich anscheinend *jenseits* dieser Distanzrelation und deren Krisis, also nicht mehr *in* der ontologischen Distanz und nähme so einen nachhusserlschen mehr oder weniger heideggerschen Standpunkt ein, – und liefe damit Gefahr, zu einem *Zuschauer* des Schiffbruchs der cartesianisch-husserlschen Bewußtseinsphilosophie zu werden. Aber weder affirmiert Blumenberg einfach das Heideggerprojekt, noch begibt er sich selber in die kritisch gewordene Distanz, sondern fragt in vorsichtiger Weise eigen›ständig‹ nach dem Ausgang der transzendentalen Phänomenologie und nach den darin sich eröffnenden Möglichkeiten für die Philosophie.

Blumenberg schreibt im folgenden keine Seinsgeschichte im Stile Heideggers, sondern skizziert »*Durchblicke zur historischen Morphologie der ontologischen Distanz*« (37ff). Diese ›Durchblicke‹ sind a limine *perspektivische Interpretationen ›epochaler‹ Paradigmen*, was in Ansätzen seine späteren monographischen Paradigmen einer Phänomenologie der geschichtlichen Lebenswelten antizipiert. Die Kategorie der ›historischen Morphologie‹ scheint der Geschichte den Hylemorphismus zu unterlegen, so daß Geschichte in einem Formenwandel an den Substanzen besteht, und die Formbeschreibung suggeriert eine Zuschauerperspektive ex post; aber gerade dieser dritte Ort gilt ihm als unerschwinglich. Dementsprechend wird nirgends substanziell kategorisiert und auch keine ›reine Anschauung‹ in der Einstellung theoretischer Distanz dargestellt, sondern ungefähr im Stil von Ernst Cassirer *Kulturmorphologie* betrieben und zwar in kritischer Brechung ohne ein evolutionäres oder »biologisches Schema«, das die Epochen der Geschichte als sich ablösende »organische Formen« versteht, deren jede auf den »Humus der vorhergehenden an-

[57] Vgl. OD 36, 90, und Mtp 7ff in gleicher Methode.

gewiesen« sei (80). Blumenberg entwirft eine kulturphänomenologische Geschichte der ontologischen Distanz, der im folgenden nachgegangen werden soll. In diesem Gang durch Blumenbergs Geschichte zeigt sich die erste Version seiner in den späteren Werken vielfach variierten Lebenswelt- und Wissenschaftsgeschichte.

b) Mythos und Logos

Den Anfang dieser Geschichte bildet das Selbst- und Weltverständnis des homerischen Mythos, dem noch ein Verb für ›sehen‹ im Sinne des reinen Sehens eines Zuschauers fehlt. Im mythischen Seinsverständnis sei das Wirkliche das Übermächtige.[58] Die Grenze des Verstehens sei das Benennen und die hier valente Zeitstruktur diejenige der Gegenwärtigkeit, die noch keine religiöse Transzendenz kenne (38f). Erst in der nachhomerischen Sprache sei das ›ϑεωρεῖν‹ aus dem Zuschauer, dem ›ϑεωρός‹, gebildet worden, »ein Sehen aus dem Gegen-Stand zum Seienden also« (39).[59] Dieser Schluß vom sprachlichen Befund auf ›das Welt- und Selbstverständnis‹ und damit auf die existenziale Ontologie ›der mythischen Zeit‹ ist gewagt und ermangelt der philologischen Kontrolle wie einer Selbstbeschränkung dieser hermeneutischen Vermutung. Die Konstruktionsweise erinnert an Heideggers Rekurs auf die Vorsokratiker und die Behauptung, die platonische ›Ur-teilung‹ von Denken und Sein sei bei ihnen noch nicht vollzogen; aber wie schon in seiner Dissertation rekurriert Blumenberg gerade nicht auf die Vorsokratiker, sondern hier auf Homer. Und er vertritt keine geschichtsphilosophische Verfallsthese, sondern eruiert die Anfänge der ›Arbeit des‹ und der ›Arbeit am Mythos‹. Damit wird implizit die These vorbereitet, *daß das Mythische das Diesseits der Metaphysik ist*, und *daß das Mythische wie auch das Metaphorische das bleibend mitgesetzte Diesseits der Metaphysik ist.*

---

[58] Vgl. zum Absolutismus der Wirklichkeit My 9ff; vgl. u.a. B. SAUERMOST, Menschliche Selbstbehauptung durch Entlastung vom Absoluten; W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Diesseits namenlosen Entsetzens; R.M. WALLACE, Translator's Introduction, in: Work on Myth.

[59] In diesem Sinne sei auch die Entstehung der Buchstabenschrift zu verstehen, als »das Auflösen des reichdifferenzierten Lautflusses der menschlichen Rede in seine letzten … Elemente und der Wiederaufbau des Sprachganzen aus diesen Elementen« (OD 39); dto. sei die Entwicklung des Artikels aus dem Demonstrativpronomen die Bedingung der Begriffsbildung »und begründet damit jene Verfügbarkeit der Sprache für den Erkenntniswillen, die die abendländische Tradition ermöglichte« (OD 40). Diese kleinen (nicht belegten) Beobachtungen müssen hier erhebliche geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Thesen tragen; die Konstruktion erscheint daher etwas gezwungen. Vgl.: »Der originäre Weltbezug alles Seienden ist im Artikel ausgelassen; am augenfälligsten darin, daß er erlaubt, das Adjektivische und Verbale zu substantivieren« (ebd.).

c) Biblisches Denken und Augustin gegen die Ästhetisierung der Religion

Der entscheidende Umbruch in der Antike sei nicht der von der Vorsokratik zu Plato, sondern der der *Gnosis* resp. »der synkretistisch-gnostischen Epoche«, die Blumenberg im Sinne von Hans Jonas deutet[60] (52ff, 221). Hier zerbreche der Kosmosgedanke, der im Skeptizismus noch valent sei: »Welt ist nicht mehr bergend für das Dasein, nicht mehr Selbstand gewährend …« (52).[61] In der Gnosis werde erstmals der »ontologische Inbegriff [des Kosmos] überboten und darin außer kraft gesetzt durch ein transzendentes Außen« (53). Die Akosmizität ihres Wirklichkeitsverständnisses führe, kontrastierend zur vormaligen »Flucht in den Logos« bei Plato, zu einer »›Flucht in die Innerlichkeit‹, die ihren Begriff im πνεῦμα hat. Damit hat das Denken eine radikal neue Dimension ergriffen; der Mensch hört auf, sich ›von außen‹ zu sehen, weil ihm dieses Außen keinen Stand gibt« (54). Wie Hans Jonas fragt Blumenberg deshalb »nach den Weisen der denkenden Auslegung solcher Grundbefindlichkeit« anhand der hier vorliegenden Bedeutung von Wahrheit (55).[62] Wahrheit als Entbergung des im Sein Verborgenen (wie bei Heidegger) impliziere ein kaum philologisch nachweisbares Seinsverständnis wie es in der Esoterik des parmenideischen Lehrgedichtes noch nachklinge. Und von diesem Wahrheitsverständnis meint Blumenberg, Heidegger und Jonas ungenannt folgend: »Im Typus wird sie [die Wahrheit als Unverborgenheit] nicht allzu weit entfernt sein von jener der synkretistisch-gnostischen Epoche« (56). In der Gnosis werde der ›Selbstand‹ des Menschen radikal in Frage gestellt, um letztlich überwunden zu werden im Selbstverstehen der Eigentlichkeit. Die »Bewegung des in seine Eigentlichkeit findenden Daseins« (57) sei anscheinend eine Antizipation Heideggers und damit ›der Wende‹.[63] Auffällig ist, daß Blumenberg hier die Gnosis bemerkenswert positiv beurteilt, was in deutlicher Spannung zu seiner späteren Arbeit an der Überwindung der Gnosis besonders in der ›Legitimität der Neuzeit‹ und seiner späteren Heidegger-Polemik steht. Der Grund für diese frühe, anders gelagerte Beurteilung der Gnosis liegt in deren Infragestellung des ontologisch distanzierten ›Selbstandes‹ des Menschen.[64] Erst dessen radikale Gefähr-

[60] Auch Plotins Jenseitsorientierung und das negative Weltverhältnis im »Auslöschen aller Bezüge zu ihr« wird als Kritik des ›Selbstandes‹ und »eine Metakinese des ›Wesens‹ selbst« also als eine ›Wende‹ der Ontologie verstanden (OD 59); wie bei H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist, Bd. 2, 224-327, bes. 251-264.

[61] Daß Blumenberg die Gnosis für vorchristlich hält, wäre als eigenes Problem im Vergleich zur religionsgeschichtlichen Schule zu diskutieren; vor allem verengt seine Sicht der Entstehung des Christentums dasselbe zur Reaktion auf die Gnosis (OD 51).

[62] Vgl. die Etymologie von ἀλήθεια i.S. Heideggers (OD 55f).

[63] Hier nimmt Blumenberg mit Jonas dessen spätere Reflexion auf die Verwandtschaft von Heidegger und der Gnosis vorweg; vgl. H. JONAS, Gnosis und moderner Nihilismus, und auch W. BAUM, Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers? Eine Studie auf der Grundlage der Religionsphilosophie von Hans Jonas.

dung durch Absolutismen ›der Theologie‹ oder ›der Wirklichkeit‹ wird Blumenberg zur Legitimierung der Selbstbehauptung veranlassen.

Nach der Gnosis geht Blumenberg auf das Problem der ontologischen Distanz im *›biblischen Denken‹* ein.[65] Mit »›Sehen‹ und ›Hören‹« (60) setzt er griechisches und biblisches Denken einander entgegen. Während für ›griechisches Denken‹ Erschlossenheit und Wahrheit in der Sichtbarkeit lägen, das Licht[66] »Weltbeheimatung«, »Urgrund von Denken und Sein« und den »Inbegriff des beständig-fraglosen Sinnes der Welt als Kosmos« bedeute (ebd.), werde im Alten Testament das Sehen vom Hören überboten. Im Neuen Testament allerdings ereigne sich gleichsam als Wiederkehr der griechischen Haltung der Distanz »der Umschlag von Hören zum Sehen«, was hier aber ein Ausdruck des eschatologischen Seinsverständnisses sei (61).

Diese theologisch nicht besonders auffällige und zudem zweifelhaft gewordene Entgegensetzung von griechischem und biblischem Denken ist bei Blumenberg in zweifachem Sinn aufschlußreich. Erstens kommt ›der biblische Sinn‹ auf Seiten ›der Wende‹ in Gegenstellung zum inkriminierten griechischen Selbstand und damit durchaus affirmiert zu stehen; und zweitens ist das Engagement auffällig, mit dem Blumenberg das ›biblische Seinsverständnis‹ sowohl des Alten wie des Neuen Testamentes interpretiert. So sei die Frage nach dem Sinn des ›Vernehmens‹, wie sie von Heidegger gestellt werde, unzureichend für das Verstehen des biblischen Hörens. »Das Hören des göttlichen ›Wortes‹, des Evangeliums, stellt vielmehr ›vor‹ eine Wirklichkeit, die unausweichlich zur Entscheidung zwingt, und zwar nicht nur zu einem akthaften So oder So des Handelns im Sinne der klassischen Ethik, sondern zur Entscheidung über das Dasein in seinem Sein. Eine Wirklichkeit bekundet sich, die nicht mehr nur ›vernommen‹ werden kann, sondern den Menschen ihrerseits ›stellt‹, ›betrifft‹, ›ergreift‹, indem sie ihn in seinem ›Wesen‹ gerade nicht sein ›läßt‹, was er je schon war … Es begründet ein ›*Gehören*‹, das sich akthaft im *›Gehorchen‹* vollzieht« (62f). Hier ist keine ›ϑεωρία‹, keine unbeteiligte Zuschauerhaltung und keine skeptische Enthaltsamkeit mehr möglich, sondern nur noch eine an die frühe dialektische Theologie Bultmanns erinnernde *Entscheidung und das Gehorchen als Form des Hörens*. Und erstaunlicherweise schließt Blumenberg hier keinerlei Kritik an[67] – im Gegenteil.

---

[64] Die Gnosis bleibt aber auch hier auffällig schwach untersucht. Blumenberg folgt der Auslegung von Jonas ohne eigene Arbeit an den gnostischen Quellen, anders als in späteren Texten. Die einzelnen Mythen der Gnosis ziehen kaum Blumenbergs Aufmerksamkeit auf sich, sondern seien »nur Chiffren« (OD 57) und der Interpretation »fast unerreichbar fern« (OD 58).

[65] Damit ist die (vermutlich unzutreffende) damals in der religionsgeschichtlichen Schule heimische und auch noch heute vertretene These einer vorchristlichen Gnosis impliziert; vgl. z.B. L. SCHOTTROFF, Der Glaubende und die feindliche Welt, und K. RUDOLPH, Die Gnosis, 294ff.

[66] Vgl. dazu später »Licht als Metapher der Wahrheit«, s.u. II B.

Darüber hinaus meint er in Aufnahme der Thesen seiner Dissertation, es bedürfe einer »entschlossenen Destruktion« der neuzeitlichen »Analogie des Ästhetischen« zum Religiösen[68], um »an das Phänomen« des christlich-mittelalterlichen Gewißheitshorizontes »wieder heranzukommen« (64). Der Rückgriff auf das Gewißheitsideal des Mittelalters gerät zu einer heftigen *Invektive gegen die* – in der Blumenberginterpretation beliebte – *ästhetische Interpretation der Religion*, was man von Blumenberg gemeinhin nicht erwarten würde, die aber als *Hintergrund seiner ›Matthäuspassion‹* und im Streit um deren Auslegung relevant ist: Durch die Nähe zum Ästhetischen komme das Religiöse in die »Verdächtigkeit des Imaginativen, der Kulturschöpfung, der bildnerischen Selbstprojektion … in die Galerie der ›Bilder‹«, was eine »Depotenzierung des Religiösen hinsichtlich der in ihm bezeugten ›Wirklichkeit‹« sei. »Geschichtlich wirklich mächtige und tragende Gewißheit gebende Erfahrung kann nicht dort entstehen, wo die Wirklichkeit in Sphären differenter Valenz zerfällt; sie kann nur in der ungebrochenen Einheit ihres Horizontes, also aus einem homogenen Bewußtsein von Realität, hervorgehen« (ebd.).[69] Gegen eine ästhetische »moderne Position also, die – wenn man es einmal scharf formulieren will – eine ›religiöse‹ Sphäre von der ›realen‹ Sphäre scheidet … muß entschieden abgehoben werden, was im genuin christlichen Bewußtsein ›Erfahrung‹ und ›Gewißheit‹ heißen kann … Das göttliche ›Wort‹ ist so der *eine* Grund alles dessen, was ›wirklich‹ ist – darin konstituiert sich die Einheit des christlichen Erfahrungshorizontes, seine *Homogeneität*« (64f).

Im Stile seines frommen Augustinismus[70], der hier gegen die Ästhetik eifert, zitiert Blumenberg programmatisch Augustins ›Intellige ut credas, crede ut intelligas‹ und legt den Ton auf die zweite Hälfte der Formel und deren Paradoxie (65f). Augustins »Vorbetroffenheit« jeder Erkenntnis und Erfah-

---

[67] Vgl. dagegen die spätere Kritik an Bultmann, s.u. III D 5 und F 1.

[68] I.d.S. ist auch die Matthäuspassion nicht einfach als ästhetischer Vollzug zu deuten; gegen P. BEHRENBERG, Endliche Unsterblichkeit, 156ff.

[69] »Solche Reservatsphären, oft im wissenschaftlichen und im Schulbetrieb noch eifrig bearbeitet oder gehütet, lassen sich im Bewußtsein jeder Zeit studieren. Aber was ihr ›wirklich‹ ist, was ihr Leben in Anspruch nimmt, ihre Aufgabe und ihr Schicksal ausmacht, das steht in *einem* Horizont klarer Gegenwärtigkeit« (OD 64).

[70] Im Kontext seiner Augustininterpretation betont Blumenberg erstaunlicherweise besonders die theologisch-anthropologischen Folgen: »Mit dieser Theologisierung der antiken Wesenssphäre ist im Bereich der zeitlichen Erfahrung das Vorwalten faktischer Wirklichkeitscharaktere … freigegeben. Es ist vor allem die menschliche Innerlichkeit, die aus der Gebundenheit substanzialen Erfahrens heraustritt und sich in ihrer Kontingenz darbietet« (OD 68). So »gründet alles Seiende im gnadenhaften Willen Gottes und ist daher in seiner Wurzel faktisch« (OD 69). Was Blumenberg später am Nominalismus kritisieren und worauf er selber mit dem Titel ›Weltlichkeit der Welt‹ aus sein wird, findet er hier bereits bei Augustin, aber nicht als Grund zur Kritik! Anscheinend ist ihm diese Lesart später unplausibel geworden, der Themenbestand indes, der hier die Interpretation leitet, hält sich durch.

rung mache auch jede Distanz der theoretischen Zuschauerhaltung unmöglich. Aus dieser christlich besetzten ›Vorbetroffenheit‹ seiner selbst zieht Blumenberg ganz erhebliche theologische wie philosophische Konsequenzen: »Das theoretische Erkennen kann nur ein ›Zurückkommen‹ auf die gründige Betroffenheit sein … So kann ›Theologie‹ kein Anfang sein, in dem sich das Denken die Gründe einer möglichen Überzeugung wägend vorführt und diese dann annimmt, sondern sie kann nur Auslegung einer schon im Dasein ereigneten und nicht mehr ausschlagbaren Wirklichkeitserfahrung sein. Die theoretische Distanz des ›Logos‹, die hier aus der unmittelbaren Ergriffenheit heraus angestrebt wird, weiß sich als sekundär und fundiert, nicht als Ausgang und Urstand des Wirklichkeitsbezuges. Alles primäre Hinzielen auf theoretische Einsichtigkeit und gegenständliches Erfassen erweist sich in diesem Seinsverständnis als gerade verschließend. ›Wesen‹ und ›Logos‹ sind nicht die *fundamentalen* ontologischen Kategorien. Es drängen sich Charaktere der Erfahrung vor, die nicht in die Distanz des Wesenhaften im klassischen Sinne gerückt werden können« (67f).[71] In dieser ›religionsphänomenologischen‹ Augustininterpretation spricht offensichtlich Blumenberg selbst und zwar *dezidiert als Theologe* kritisch gegen eine ›theoretische‹ Theologie und argumentiert affirmativ für eine eher augustinische als konfessionell-katholische ›Theologie der Erfahrung Gottes‹, die die Wirklichkeitsgewißheit nicht auf den ›Selbstand‹ der Subjektivität, sondern auf die Wirklichkeitsstiftung durch Gott gegründet versteht. Auch wenn die rhetorisch hochgetriebenen Antithesen theologisch überspitzt sind, ist hier ein implikatives Wirklichkeitsverständnis im Blick, daß einer Theologie als ›scientia practica‹ entspräche.

Im Hinblick auf die Interpretation Blumenbergs stehen derart affirmative und massive theologische Ausführungen nicht so erratisch in seinem Werk, wie man gemeinhin annehmen würde. Sowohl in seiner Dissertation als auch in seiner ersten Cusanusauslegung (KV), in seiner Kantinterpretation, in seinen Bultmannrezensionen und in seiner ›Matthäuspassion‹ herrschen ähnlich dezidierte Ansichten über das, was Theologie zu sein habe. Ein solch *neuzeitkritischer religiöser Realismus*[72] *und ein solches Bilderverbot* sind allerdings ungefähr das Gegenteil von Blumenbergs späterer Neuzeittheorie – und *die andere Seite seiner Theologiekritik*.[73] In der ›Ontologischen Distanz‹ fungiert

[71] »Für Augustinus war Gott die nächste und erste Wirklichkeit gewesen, auf die alles Denken nur ›zurückkommen‹ konnte. Die Betroffenheit von der Wirklichkeit Gottes war innerste [!] Ereignis des menschlichen Daseins, in ihm selbst geschehende Metaphysik, und war deshalb aller argumentativen und diskursiven Erweisung unbedürftig« (OD 72).

[72] Dieser Realismus wird ›wiederkehren‹ im Passionsrealismus der ›Matthäuspassion‹; s.u. III F.

[73] Wie läßt sich ein solcher Wandel verstehen? Zudem würde so jede ›Hermeneutik lebensweltregulativer Bilder‹ unmöglich, »weil sich das Fraglose in einer Zeit keine Begriffe und Symbole zu schaffen pflegt« (OD 65). Anscheinend ist hier ein pejoratives Verständnis des ›Bildes‹ leitend; vgl. WbWm.

Augustinus als das Andere der ontologischen Distanz, was daher signifikant für Blumenbergs Entwicklung vom Theologen zum (theologisch vermeintlich enthaltsamen) Phänomenologen ist. Diesseits seiner *veröffentlichten* Werke ist damit erstens Blumenbergs Engagement für ein ›realistisches‹ und ›praktisches‹ Verständnis von Theologie nachweisbar; zweitens zeigen die Anmerkungen der ›Ontologischen Distanz‹ wie schon des ›Problems der Ursprünglichkeit‹ eine gerade für philosophische akademische Arbeiten auch der damaligen Zeit auffällig breite Rezeption theologischer Literatur; drittens lassen diese theologischen Hintergründe plausibel erscheinen, daß hintergründig (und das ist bei Blumenberg sicher nicht unbedeutsam) die Theologie für ihn eine orientierende Rolle spielt, wie eben nicht nur die Kritik an der theologischen Säkularisierungsthese in der ›Legitimität der Neuzeit‹ auch explizit zeigt; und viertens erscheinen die heftigen theologischen Invektiven gegen Bultmann und die gleichzeitigen theologischen Interessen in der Cusanusauslegung wie in der Matthäuspassion so in einem anderen Licht. Die Kritik Bultmanns läßt sich als Kritik an einer ›ontologisch distanzierten‹ und ›nur modernen‹ Theologie und als indirekte Kritik an Heidegger verstehen. Und wenn er später sein ›theologisches Dennoch‹ formuliert: »Gelassen kehrt der Unfolgsame zu den Texten der Kindheit und Geistesfrühe zurück. Die Ahnung einer anderen ›Wirklichkeit‹ geht ihm nach, die … für ihre Art von ›Realismus‹ Unantastbarkeit gewonnen hat« (Mtp 248), stehen diese ›Wirklichkeit‹ und die hier anklingenden Selbstverständlichkeiten in belegbarer Kontinuität zu seinen akademischen Arbeiten.

d) Der Gottesverlust im Mittelalter

Das *christliche Mittelalter* wird unter der Frage nach der ›ontologischen Distanz‹ – nach dem, »was ›Geschichte‹ des Denkens in ihrem Grunde ist« (70) – noch einmal anders betrachtet als im ›Problem der Ursprünglichkeit‹, und zwar als hermeneutisch wesentlicher Hintergrund des neuzeitlichen Gewißheitsentwurfes, da man nicht verstehen könne, was mit Descartes anfängt und was mit seinem Entwurf zusammenbricht »ohne den Zusammenbruch des mittelalterlichen Wirklichkeitshorizontes« (ebd.). Die »religiöse Bindung« werde im Mittelalter als »›Überzeugung‹ *eingegangen*«, dann aber theologisch »in Auseinandersetzung und Er-kenntnis ihrerseits befragt. Mit anderen Worten: die religiöse Wirklichkeit wird gegenständlich und vom Selbstand des Menschen her verstanden« (71). Nicht jede, aber doch entscheidend die *theologische Thematisierung* der ›religiösen Wirklichkeit‹ wird damit im Grunde zum Vollzug ontologischer Distanz. Blumenbergs *Glaubensverständnis*[74] wird damit in unglücklicher Weise opak, ein unglückliches religiö-

[74] Gegen ›das griechische Denken‹ »geht das [!] christliche Weltverständnis von der Wahrheit eines personalen, willentlichen und freien Grundes aus, in dem das Seiende nicht nur faktisch entspringt, sondern auch faktisch in seinem Bestand ›gehalten‹ ist« (OD 74).

ses Bewußtsein: sobald die ›Überzeugung‹ nicht mehr »als fragloses Gestelltsein des Daseins vorgefunden« (ebd.), sondern gar wissenschaftlich thematisiert wird, sei diese Einstellung nur noch Ausdruck ›von Selbstand‹. Daher sei dann auch die Theologie nur als ›gegenständliche Er-kenntnis‹ möglich. – Hier läge eine abwegige Verkürzung vor, wenn die Meinung wäre, jede Theologie sei als solche eine Form theoretischer Distanznahme; aber bei näherem Hinsehen ist nur eine bestimmte Weise des erkennenden Umgangs mit Gott und Glaube inkriminiert. So wie das ursprüngliche Seinsverständnis erschlossen ist und diese Erschlossenheit lebensweltbhermeneutisch, anthropologisch und metaphorologisch thematisiert werden kann, so ist dies auch mit Gott und Glaube möglich. Hier liegt invers der implikative Grund der Möglichkeit von Theologie als Metaphorologie, oder bescheidener, der *Grund für die Metaphorologie als theologischer ›Methode‹*, als Umgangsform zur nicht ontologisch distanzierten Thematisierung des Glaubens.

Demgegenüber bestimmten Wissen und Selbstand die aristotelisch-thomistische Scholastik. Ihre Aristotelesrezeption sei eine »*Rekosmisierung* der Wirklichkeit« (72), und in den Gottesbeweisen zeige sich ihr eminenter Gewißheitsverlust. »Das Denken befreit sich aus der Unmittelbarkeit der Berührung und Ergriffenheit, von der Augustinus ausgegangen war und die in der augustinisch-franziskanischen Scholastik noch weithin … lebendig blieb; es nimmt seinen Selbstand in Anspruch« (73).[75] In *dieser* Scholastik, der augustinisch-franziskanischen entgegengesetzt, liege das »entscheidende *Mißverständnis*« vor, daß Wahrheit und Gewißheit allein im Modus der »*Notwendigkeit*« denkbar seien, was zu einer Rationalisierung von Gott und Wirklichkeit führte (ebd.).[76] Darin »bahnt sich jene umfassende ›Aufklärung‹ der Neuzeit an, die sich ›zuerst‹ ontologisch vollzieht und dann erst zur Methode, zum Programm, zur Haltung wird« (74).

Der *Anfang der Neuzeit* liegt in dieser geschichtsphänomenologischen Interpretation der Scholastik also schon im Mittelalter, wie später in der ›Legitimität der Neuzeit‹ von neuem entfaltet wird. In der ›Ontologischen Distanz‹ ist es allerdings nicht die Selbstbehauptung gegen den ›theologischen Absolutismus‹ des Voluntarismus, sondern bereits die Aristotelesrezeption, und nicht erst eine erzwungene Reaktion auf die Spätscholastik, sondern das Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis der thomistischen Hochscholastik selber, die den Anfang der Neuzeit als Beginn einer Kontinuität bilden. Die Überformung des Augustinismus durch den scholastischen Aristotelismus übernehme das antike Wissenschaftsverständnis und fundiere einen »definiti-

---

[75] Diese Beurteilung der augustinisch-franziskanischen Tradition ist für den frühen Blumenberg signifikant. Vgl.: »Auch im hohen und späten Mittelalter sind ursprüngliche Antriebe überall im Geistesleben wirksam und lebendig, und sogar dort, wo das wissenschaftliche Programm der Theologie aufgenommen und anerkannt wird, bricht das Pathos der unmittelbaren Glaubenserfahrung in die entworfene Konzeption ein« (OD 76, vgl. 83).

[76] Vgl. gegen diese ›Notwendigkeit‹ E. JÜNGEL, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit.

ven Erkenntnisanspruch« wie ein Seinsverständnis der Apodiktizität. »Bis zu der cartesischen Auffassung der Substanz als Extensität und der ihr folgenden Naturwissenschaft hin ist dies der ontologische Grund des wissenschaftlichen Anspruches in seiner Möglichkeit« (74f). Damit aber seien der Glaube und die augustinische Theologie verstellt worden:

»In einem solchen Wirklichkeitsbewußtsein ist für den in allem Sein waltenden göttlichen Willen kein Raum. Daß der christliche Gott gerade in der Durchbrechung der kosmischen Ordnung sich offenbart und diese darin als seinem Willen entsprungen und verfügbar bekundet, daß er ›Wunder‹ tut, daß schließlich gerade der Mensch in seinen entscheidenden Möglichkeiten von Sünde und Begnadung, von Fall und Bekehrung nur in seiner Verfügbarkeit für Gott angemessen verstanden werden kann, daß alles muß nun, da es in seinem Gewißheitsrang so depotenziert ist, daß es gegen das ›Wissen‹ nicht mehr aufkommen kann, einer suspekten Irrealität verfallen. Alles Faktische genügt dem Erkenntniswillen nicht, ehe es nicht in Notwendigkeit aufgelöst ist« (75).[77]

Hier zeigt sich in eminenter *›Betroffenheit‹ Blumenbergs*, daß seine ›Morphologie‹ nicht eine ›neutrale‹ und ›ontologisch distanzierte‹ Beschreibung intendiert, sondern aus höchst eigener und als solcher auch ungeschützt gekennzeichneter Perspektive theologisch wertet und urteilt. Anders etwa als Cassirers eher szientifische und enthaltsame Kulturmorphologie ist Blumenbergs lebenswelthermeneutische Geschichtsschreibung wesentlich die *Erinnerung eines Verlustes*, dem beinahe fromm und mit Trauer nachgedacht wird. Im Blick auf das Ende der Dissertation und zumal aus dem Rückblick auf beide akademischen Arbeiten fragt sich, was denn der Möglichkeit ›illuminativer Existenz‹ widerfahren sein mag, daß sie in Blumenbergs späteren Werken vornehmlich als vergangen im Untergrund bleibt? Bleibt sie dabei eine latente, der Erinnerung präsente Horizontintention – zu der er final ›dennoch zurückzukehren‹ sucht? Die Aufklärung dieses Verlustes jedenfalls scheint der theologische Aspekt der Neuzeitgenese zu sein. Seine Neuzeitstudien sind eine Weise zu verstehen, wie verloren wurde, was Blumenberg diesseits und auch jenseits seiner Neuzeitstudien wesentlich war und indirekt vielleicht auch blieb, wie die ›Matthäuspassion‹ und die Cusanusauslegung zeigen. Dieser implikative hermeneutisch-*theologische* Horizont der Neuzeitstudien erschließt erst seine ›Betroffenheit‹, Blumenbergs Verstrikkung in diese Geschichte, angesichts seiner eigenen theologischen Einstellung. Während in der ›Legitimität der Neuzeit‹ das polemische Verhältnis zur szientifisch-nominalistischen Scholastik dominiert, ist ›Faktizität‹ in den akademischen Arbeiten noch die wesentliche Faktizität, die Gottes gutem Schöpferwillen entspringt und von ihm gewährt wie gewahrt wird. Wenn Blumenberg später aus dem ihm anscheinend dann unhintergehbar gewor-

[77] ›Der Nominalismus‹ fehlt in dieser Mittelalterdarstellung Blumenbergs weitgehend (OD 81) und wird erst später thematisch, besonders in LN. Wenn er hier auf den Willen Gottes noch als Gewißheitsgrund rekurriert, wird das s.E. im Nominalismus unmöglich. Vgl. aber J. GOLDSTEIN, Nominalismus und Moderne.

denen Horizont neuzeitlicher Selbsterhaltung und Lebensweltverlustes eine ›Verwesentlichung des Zufälligen‹ erhofft (Wirkl 94), kann man versucht sein, darin eine nachkritische Horizontintention auf die vergangene wesentliche Kontingenz des Glaubens zu sehen.

Blumenbergs Kritik an der im Mittelalter bereits neuzeitlich werdenden Theologie ist geleitet von einer in diesem Kontext einleuchtenden Kritik an der thomistischen »Szientifizierung der Theologie«[78], die bedeute, »daß der Glaube von einer allgemeingültigen Erkenntnis her ergriffen werden könne und in ihrer Einsichtigkeit seinen Bestand habe« (75).[79] Dieses szientifische Wissenschaftsverständnis habe bei seinem Zusammenbruch auch die an sie gebundene Theologie ›mitgerissen‹; eine geschichtsphänomenologische Perspektive, die durchaus plausibel ist und zwar keineswegs nur für diese Entwicklung, sondern in vergleichbarer Weise auch für die subjektivitätstheoretischen resp. idealistischen Versuche einer Letztbegründung oder wenigstens infalliblen Grundlegung der Theologie. Aber Blumenbergs theologische Theologiekritik bekommt idiosynkratisch engführende Züge angesichts des betroffenen Tons der Interpretation gerade auf dem Hintergrund der Kritik der ›ontologischen Distanz‹ der Erkenntnis. Blumenbergs Beteiligung und seine ›Betroffenheit‹ von diesem »verhängnisvollen Anspruch« der Theologie (ebd.) ist von seiner ›inständigen‹ Hermeneutik her unvermeidlich; und so problematisch das wissenschaftlich ist, so hat diese Darstellung bei aller antithetischen Engführung[80] ihre Pointe in der authentischen Verstrickung Blumenbergs in seine Geschichte der ontologischen Distanz.

Wie weit Blumenbergs eigene Stellungnahme reicht, zeigt sich am Schluß seiner Interpretation der mittelalterlichen Theologie. Das Pariser Averroistendekret von 1277 wird von ihm angeführt, da es – wie Blumenberg selber – die Verwissenschaftlichung *der* Theologie verurteilt, die sich »auf den Boden der ›certitudo apprehensionis‹, des logisch-diskursiven Denkens und des objektivierenden Erfassens« stelle; denn »damit schlägt sie ihren eigensten und festesten Grund aus, auf den christliches Denken doch seit Augustinus verwiesen war, die vor allem Erkennen schon geschehene Betroffenheit des Daseins« (78). Daß Blumenberg mit der Verurteilung des Averroismus einig sein kann, weitgehend emphatisch Augustin affirmiert und die Wissenschaftlichkeit der Theologie gründlich ablehnt, ist nach dem bisherigen kaum

[78] So sei im Nominalismus verloren worden, was in der »lebendigen Frömmigkeit« noch gegeben war (OD 83), »das in ihm [Gott] gründende Sein kann nicht mehr als fragloser Boden der menschlichen Gewißheit vertraut werden [lege: ›dem in ihm …‹; oder vertraut i.S. von geglaubt]« (OD 84). Das hieße: *Nominalismus als Gottes- und Lebensweltverlust ist Wirklichkeitsverlust*, der Verlust der ›Wirklichkeiten in denen wir leben‹ (vgl. Wirkl, Einleitung).

[79] »Das vertrauende ›Hören‹ auf das göttliche Offenbarungswort soll überführt werden in das Ein›sehen‹ *per rationes*« (OD 76).

[80] Die besonders deutlich wird an der antithetischen Interpretation des Wahrheitsbegriffs bei Ägidius von Lessines (OD 76f).

überraschend. In diesem Sinne folgt noch eine Spitze gegen die »Situation des wissenschaftlichen Denkens« (wohl des Mittelalters), die dadurch bestimmt »ist« (nicht nur war), »daß es Gewißheit als den letzten Ertrag des Erkennens und Forschens im Blick hat; damit aber wird all das entbehrlich, was später ›Vorurteil‹, ›Voraussetzung‹ und ›Tradition‹ heißen und unter diesen Namen einen suspekten Sinn haben wird« (ebd.). Nun wäre gegen eine hermeneutische und wissenschaftskritische Rehabilitierung von Vorverständnis, Vorurteil und Tradition wenig einzuwenden, und Blumenberg wäre damit in guter Gesellschaft von Heidegger bis Goodman und Rorty; nur bekommt *hier* die ›Tradition‹ einen dezidiert antiwissenschaftlichen und antimodernistischen Aspekt. Wenn das ›logisch-diskursive Denken‹ bereits Unglaube zu sein scheint, da es ›den festesten Grund‹ ausschlage, und wenn diese Ansicht auch diejenige Blumenbergs zu sein scheint, dann ist das Problem von Glauben und Wissen (63ff) durch eine beiderseitige so unnötige wie in den Konsequenzen unglückliche Engführung verstellt. Die Konsequenzen dieser Engführung werden erheblich sein: Theologie[81] wird dann in der Neuzeit kaum noch anders als polemisch und als Verfallsform in den Blick kommen, wie Blumenbergs Bultmannkritik in unglücklicher Weise zeigen wird.

e) Descartes und sein Gott

Aber Blumenbergs Kritik der neuzeitlichen Theologie ist eine Funktion seiner ganz bestimmten Neuzeitkritik, und im Hinblick auf den vermeintlichen ›absoluten Anfang‹ der neuzeitlichen Philosophie bei Descartes hat Blumenbergs hermeneutische Geschichte der ontologischen Distanz und seine Exploration von Möglichkeitshorizonten eine plausible und erhellende Folge. Descartes' »vermeintliche Spontaneität« erscheint nicht als reine Autonomie des Denkens, sondern die Gewißheitsfrage und der Zweifel bis zur »Bodenlosigkeit« charakterisieren »die unausschlagbare geschichtliche Situation, in der dieses Denken sich schon vorfindet«, d.h. »die Frage der Gewißheit … ist ihm gestellt, er ist *in* sie als die geschichtliche Befragtheit seiner denkerischen Existenz hineingestellt« (79).[82] Diese Relativierung ist Aufklärungskritik und eine Destruktion ihres mythisierenden Geschichtsbildes des reinen Anfangs und der entsprechenden Abwertung des Mittelalters, wie darin zugleich *als* Kritik eine Funktion der Aufklärung selber. Aber Blumenberg intendiert eine Ermäßigung der hochgetriebenen Erwartungen an das unendliche Projekt der Aufklärung und damit eine Linderung der sich aus

---

[81] So habe sich die »theologische Anthropologie« die Zuschauerneutralität des neuzeitlichen wissenschaftlichen Denkens »aufs deutlichste angeeignet. Sie ist die unausdrückliche Vorentschiedenheit der typisch neuzeitlichen Manifestation der Theologie, der Apologetik, die sich den Bedingungen der szientifischen ›Strenge‹ zu assimilieren sucht« (OD 85f).

[82] »Der cartesische *Zweifel* … entspringt dieser endmittelalterlichen Seinsabständigkeit« (OD 81).

diesen Erwartungen ergebenden Enttäuschungen – also eine hintergründige indirekte Rettung wie ein relativierendes kritisches Verstehen der Aufklärung entgegen ihrer leichtfertigen Verabschiedung. War in der Dissertation am Ende die Aufklärung am Ende, schlechthin gescheitert, so scheint dem in der ›Ontologischen Distanz‹ nicht mehr so zu sein. Blumenberg ist hier auf dem Weg zur Legitimierung der Neuzeit, der Revision seiner pauschalen Aufklärungskritik der ersten akademischen Arbeit und damit einen Schritt weiter auf dem Weg der Distanznahme gegenüber Heidegger.

In der Perspektive dieser Entwicklung seines Horizontes zeigt sich, wie Blumenberg hier aufklärungskritisch und in selbstkritischer Rückholung der Aufklärung das Thema von Selbstbehauptung und -erhaltung entdeckt: Die »›Form‹ des cartesischen Philosophierens und damit der Grundlegung der ›Aufklärung‹« sei »nicht die der *Selbstbestimmung*, sondern der *Selbstbehauptung*« (80). Damit ist nicht länger die reflexive Autonomie, sondern der heteronome Zwang zur autonomen Selbstbehauptung die Grundbestimmung des Anfangs der Neuzeit, und d.h. auch, daß hier von einem ›absoluten Anfang‹ nur sehr eingeschränkt zu sprechen ist. Vielmehr wird die Selbstdeutung des autonomen Anfangs relativiert, jedoch keineswegs in heideggerschem Sinn destruiert. Ist aber die Figur des Anfangs derart relativiert, wird auch ein leichtfertiges Ende der Aufklärung (und der darin liegende Gestus eines neuen Anfangs, etwa der sogenannten Postmoderne) unmöglich. Auch die verwindende Arbeit an der Aufklärung bleibt Arbeit *der* Aufklärung. Aus dem Horizont der ›Spätmoderne‹ erscheint die Relativierung des Anfangs daher als Rettung vor dem Ende der Aufklärung. Die Selbstbehauptung Descartes' war denn auch keineswegs illegitim, sondern eine »legitime Verschärfung eines verkürzten und linealisierten Wirklichkeitsbewußtseins« (81), womit Blumenberg eine Grundthese der ›Legitimität der Neuzeit‹ vorwegnimmt. Die »*Not* der Gewißheit, der ›Limes‹ der ontologischen Distanz« (82) ist der faktische Horizont Descartes', und demgegenüber ist das Cogito die legitime Form humaner Selbstbehauptung.

Nun ist so zwar geschichtsphänomenologisch die Ermöglichung des cartesianischen Zweifels, noch nicht aber die des Cogito und seine Verortung verständlich gemacht. Statt dessen geht Blumenberg einer intrinsischen Zweideutigkeit im Verhältnis von Zweifel und Cogito nach, und zwar der »letzte[n] Unsicherheit« des Cogito »über den Ursprung unseres Geistes … nämlich über den Seinsgrund selbst, den göttlichen Schöpfer« (ebd.). Die Ambivalenz von Ungewißheit und Gewißheit vertrete »eine antinomische *Zweideutigkeit* des Gottesbegriffes selbst« (ebd.), verdecke sie aber zugleich und darin liege ihr »verborgenes Stigma« (83).[83] Diese Verstellung versucht

---

[83] Was aufgrund der *asymmetrischen* Dialektik von potentia ordinata und absoluta bei Scotus keineswegs stimmt. Die ordinatio der potentia ist gerade die Pointe dieser Dialektik, was von Blumenberg hier wohl aufgrund seiner polemischen Perspektive unterschlagen wird. Vgl. J. GOLDSTEIN, Nominalismus und Moderne, bes. 176ff.

Blumenberg aufklärungskritisch wie aufklärend zu erhellen. Dazu geht er auf den voluntaristischen Gottesbegriff des Nominalismus zurück, der nur vom Widerspruchs- und Ökonomieprinzip beschränkt sei (und nicht mehr vom augustinisch-franziskanischen Primat der Liebe [ebd.]) und generalisiert diese These zu *dem* Gottesbegriff *der* »anbrechenden Neuzeit« (84).[84] Beleg dafür ist hier lediglich Descartes, bei dem die »religiösen Potenzen des Gottesbegriffes nicht zum Austragen kommen«, sondern vom »›Akt‹ der *Selbstbehauptung* der Subjektivität« verdrängt würden (ebd.). Nur »*innerhalb*« des Cogito und damit letztlich als seine Funktion komme der Gottes*begriff* zum Tragen und diese »begriffliche Verfügbarkeit ist unanfechtbare menschliche Selbstmacht« (84f). Damit werde der hypothetische Gottesbegriff erst durch das absolute Cogito apodiktisch.[85] Darin sei »der spezifische ›Stil‹ des modernen wissenschaftlichen Denkens als Artikulation der ontologischen Distanz exemplarisch vorgebildet«: Das wissenschaftliche Denken verfahre mit der Hypothese und mit »Vor-sicht«[86] statt im »Modus des Zurückkommens« des augustinischen Denkens (85).

f) Luthers legitime theologische Selbstbehauptung

In der ›Ontologischen Distanz‹ insistiert Blumenberg auch bei Descartes noch darauf, für die zentrale Frage nach der Geschichte des Denkens nicht nur auf die ›erste Linie‹ des Ausgangs des Mittelalters, das Wissen, abzuheben, sondern auch »die Linie des ›Glaubens‹« zu verfolgen (88), was für die *Philosophie*geschichtsschreibung in der Tat so nötig wie bezeichnenderweise verdrängt und auch beim späteren Blumenberg meistenteils nur indirekt (darin aber m.E. um so wirksamer) präsent ist. Die neuzeitliche Gewißheitsfrage trete nämlich verdoppelt auf, im Horizont des Wissens wie des Glaubens, und der Selbstbehauptung der Vernunft bei Descartes entspreche *Luther* und die ›gesamte reformatorische Theologie‹ (ebd.).

Bei Luther sei die »Frage der Seinsgewißheit belanglos geworden angesichts der Frage der Heilsgewißheit … Der Selbstbehauptung der Vernunft steht hier die Selbstbehauptung im Vertrauensglauben gegenüber« als »einzige Möglichkeit von Gewißheit« (ebd.). »Die Bodenlosigkeit des Menschen an-

---

[84] Erstaunlicherweise räumt Blumenberg ein, daß dieser Gottesbegriff »seine religiöse Legitimität haben kann« wie die »reformatorischen Theologien mit ihrer Betonung des alttestamentarischen [!] Gottesbildes« zeigen (OD 84). Hier könnte er Calvin oder Zwingli meinen, nicht aber Luther.

[85] Diese Interpretation der Ambivalenz des Gottesbegriffs beschränkt sich allerdings – unzureichenderweise – auf die ersten drei Meditationen (OD 85).

[86] Wie die Haltung der »*Neutralität*«, so komme hier die neuzeitlich-theologische Anthropologie zum Ausdruck (im Unterschied zur mittelalterlichen, OD 85). Allerdings wird Blumenberg später die »Gewißheitsschwächung« durch den Nominalismus, deren neuzeitliche Generalisierung er hier kritisiert, *selber* vertreten, wenn auch in eigener Variation als die rhetorische Grundsituation des Menschen von ›Evidenzmangel und Handlungszwang‹ (AAR 117).

gesichts dieses souveränen und furchtbaren Gottes der Freiheit [im Nominalismus] kann für Luther in keiner intellektualen Operation behoben werden, sondern die einzige Möglichkeit von Gewißheit bietet hier die Entschlossenheit [!] des Glaubens. Die Heilsfrage ist das absolute Anliegen des menschlichen Daseins« (ebd.).[87]

Diese Formulierungen Blumenbergs sind ein prägnantes Beispiel für eine *interpretative* Wendung, die so frei und eigenverantwortlich formuliert ist gegenüber dem Interpretierten, daß darin maßgeblich die Perspektive und die Kategorien des Interpreten zum Ausdruck kommt. Zwar ist dieser Satz Interpretation Luthers und daher nicht ohne weiteres mit Blumenbergs Ansicht zu identifizieren, aber so emphatisch interpretiert keiner, der nicht selber ›ursprünglich betroffen‹ ist. Der anschließende Satz verstärkt diesen Eindruck noch: »Der Glaube allein kann den Kunstgriff der syllogistischen Hantierung mit dem ›ens perfectissimum‹ verschmähen und dennoch die Furchtbarkeit des souveränen Gottes in Gewißheit bestehen und durchhalten« (88f). Dieser Satz ist von Blumenberg so formuliert, daß er ihn gegen die aristotelisch-thomistische Scholastik selber vertritt. Daß aber die so gegründete Heilsgewißheit bei Luther der cartesianischen Evidenz entspreche und »Gott als der *Garant* der menschlichen Gewißheit« fungiere (89), erscheint Blumenberg ein theologisch zu starker Geltungsanspruch zu sein.[88] Diese theologische Kritik Luthers ist allerdings keine Kritik an Luthers Theologie im präzisen Sinne, sondern eine Funktion von Blumenbergs Nominalismuskonstruktion, wie sein Fazit zeigt: Die mittelalterliche Kontingenzwelt forderte den Menschen heraus, daß er »sich in absoluter Gewißheit sichern« müsse, was er entweder im Wissen oder im Glauben versuche. Dieser »absolute Stand« (ebd.), also der inkriminierte Selbstand des Menschen, trete in zwei disjunkte Optionen auseinander, was als das spezifisch Neuzeitliche an der ›response‹ auf diese ›challenge‹ erscheint. Daß aber Luther mitnichten zureichend verstanden wird, wenn man sein Glaubensverständnis und seine ›certitudo‹ als ›Sicherung‹ versteht oder gar als theologische Version des ›Selbstandes‹ des Menschen, geht in dieser Interpretation unter. Blumenberg *erinnert* mit seiner Konstruktion aber zumindest einen *Verlust*, denn »mit diesem ›*oder*‹ [von Wissen *oder* Glaube] ist der Glaube, geschichtlich gesprochen, ›verloren‹« (90). *Glaubensverlust ist Lebensweltverlust als*

---

[87] Die Lutherdarstellung ermangelt der Belege.

[88] Vgl.: »bei Luther steht Gott nicht mit seinem ›Begriff‹ in einem [!] syllogistischen Operation, sondern mit seinem ›Wort‹ in der Wirklichkeit des Christus für diese Gewißheit ein. Dieses ›Wort‹ als Selbstentäußerung der göttlichen Freiheit und Souveränität nimmt der Mensch im Glauben an; dieses Annehmen begründet seine Heilsgewißheit, eine Gewißheit, die in ihrem Grade an ›Absolutheit‹ der cartesischen Evidenz des ›Sum‹ durchaus vergleichbar ist … und gerade darin den gemeinsamen geschichtlichen Boden anzeigt« (OD 89). Dieses ›Annehmen‹ wäre mit Augustin zu vergleichen; und der Schluß auf den mit Descartes gemeinsamen Boden ist eher ein Ausdruck von *Blumenbergs* Perspektive.

Wirklichkeitsverlust; und diesem Verlust gegenüber ist Blumenbergs Erinnerungsarbeit von indirekter therapeutischer Qualität, indem er vergegenwärtigend wieder-holt, was vergessen wurde. Inwiefern aber das so Vergegenwärtigte eine gegenwärtig reale Möglichkeit darstellt, bleibt undiskutiert; statt dessen wird ›nur‹ eine Möglichkeit zugespielt.

Der andere, den Glauben als Möglichkeit verlierende Ausgang der Gewißheitskrise, die »Selbstbehauptung der Vernunft«, sei letztlich eine abgründige Verarmung im Verlust. Diese »*Entscheidung*«, die im Prozeß der Neuzeit »vollstreckt« werde (91), ist programmatisch verdichtet in der »Losung« der Aufklärung, die ihren Grund in einer ihr vorausliegenden ontologischen Entschiedenheit habe (ebd.). »Immer braucht das Geistige, also Denken und Entscheidung, einen ›Grund‹; und dieser Grund kann nicht immer wieder in geistigen Leistungen liegen, er muß einmal auf ein originäres Sich-zeigen zurückgehen, das ein Allererst-in-den-Blick-kommen bedeutete« (92). Aber die Entscheidung der Aufklärungsrationalität ist der nackte Selbstand, eben die Haltung, die Blumenberg einer ›gründlichen‹ Kritik unterzieht: »In wissenschaftlicher Beherrschung und technischer Indienstnahme verifiziert sich das Seiende in seiner vorergriffenen ›Klarheit‹. Diese Klarheit, zu der in der Aufklärung das Seiende ›kommt‹, ist die der Gegenständlichkeit; sie gründet in der ontologischen Distanz« (ebd.). Seine kritische Nominalismus- wie Lutherinterpretation zeigt ein mitlaufendes Verlustbewußtsein – nicht ohne Trauer, oder vorsichtiger gesagt, nicht ohne Kritik an dem Verlust im Prozeß der mittelalterlichen Neuzeitgenese. Aber wird dieser Verlust nicht mit der Perspektive ›geschichtlich gesprochen sei der Glaube verloren‹ affirmiert und in der späteren, die Neuzeit legitimierenden Perspektive sogar forciert? Die neuzeitliche Theologie wird kritisiert, aber der Glaube scheint für Blumenberg als ›ungeheuerliches Dennoch‹ (90) *nur in dieser faktizitären Konstellation* »den anspruchlosen Wahrheiten« »der ›aufgeklärten‹ Gewißheit« unterlegen zu sein (ebd.). ›Ursprünglich‹ steht daher einer vergegenwärtigenden Erinnerung der wesentlichen Möglichkeit des Glaubens nichts im Wege, wie die ›Matthäuspassion‹ *nachvollziehbar* zu machen versucht.

7. Gegenständigkeit und Inständigkeit als Grundmetaphern der frühen Geschichtsphänomenologie

Gegenständigkeit und Inständigkeit

»›Geschichte‹ ist der Titel der Grunderfahrung, an der sich der Gewißheitsentwurf der Aufklärung gebrochen hat« (95).[89] Sofern aber Geschichte nichts anderes sei »als der zeitliche Horizont des Universum [!] der Gegenständlichkeit« (ebd.), ist die Brechung der Aufklärung *an der* Geschichte einigermaßen

[89] Vgl. die ex post sichtbare Kontinuität zu Blumenbergs späterer Einschätzung des Historismus in seinem Aufsatz ›Ernst-Cassirers gedenkend‹ (Wirkl 163ff).

paradox. Galt doch die Aufklärung als exemplarischer Vollzug der ›gegenständlichen‹ Einstellung. Da die historische Kritik[90] selber eine Form der ontologischen Distanz sei, kann sie als solche noch nicht über die Aufklärung hinausreichen. Die emphatische ›Geschichte‹, an der die Aufklärung bricht, kann also nicht durch Philologie und historische Kritik gekennzeichnet sein. Es bedurfte erst der Entdeckung, »daß der vermeinte Selbstand des Forschens selbst und zuerst ›in‹ der Geschichte den Horizont seiner Möglichkeit hat« (96). ›Geschichte‹ *ist* so gesehen wesentlich der Möglichkeitshorizont humanen Daseins, also ein ›Mehr‹, eine ausgezeichnete Dimension des Universums faktizitärer Selbstverständlichkeiten.[91] Die Einzigartigkeit »des Phänomens der ›Geschichte‹« sei »das Bewußtwerden des Stigmas der faktischen Je-Einzigkeit selbst … Was das ›Wesen‹ des Geschichtlichen in seiner Geschichtlichkeit ausmacht, das ist diese ungewärtigte Betroffenheit, die die wissenschaftliche Historie mit ihrem Anspruch theoretischer Gegenständigkeit in dem Bewußtsein ihrer eigenen und unausschlagbaren, also geschickhaften *Inständigkeit* in der Geschichte erfährt« (ebd.).[92] *›Gewärtigung‹ möglicher ›Betroffenheit‹* ist demnach eine basale Bestimmung der Horizontintention der Geschichtsphänomenologie, wenn sie nicht nur wissenschaftliche Historie sein will. Weniger existenzialontologisch gefaßt, sucht sie geschichtliche Möglichkeitshorizonte zu eruieren und zwar nicht um der reinen Repräsentation, sondern um ihrer qualitativ andersartigen Präsenzdimension willen. ›Inständigkeit‹ bezeichnet vermutlich die Befindlichkeit des ›Stehens in‹ der geschichtlichen Situation, ohne sie als historischer Zuschauer zu vergegenständlichen, und das ›Innesein‹ als Betroffensein von dieser Situation. Die ›Inständigkeit‹ einer Bitte oder eines Gebetes bildet den hintergründigen Resonanzraum dieser Grundmetapher im theoretischen Kontext, und als Metapher soll sie im Kontext der geschichtsphänomenologischen Lebensweltthermeneutik die Vergegenständlichung ihres Themas vermeiden.

Gegen das wissenschaftliche Modell der Erklärung der Geschichte ›per causas‹, das die Gegenwart als Resultat vergangener Wirklichkeiten analysiert, fragt Blumenberg zunächst nach einem nicht ontologisch-distanzierten Epochenverständnis[93] als »Einheit einer *Gegenwart*«, die aus ihrer je einzigartigen Vergangenheit herkomme (97). Nicht das Woher, sondern die Einzigartigkeit zu verstehen, sei die hermeneutische Aufgabe, worin von Heidegger

---

[90] Vgl. in der Mtp gegen die historische Kritik resp. die Exegese: Mtp 65, 177, 210, 231f, 263f; gegen Bultmann: Mtp 55, 125, 152, 167, 199f, 217f, 220f, 231, 233f, 246ff.

[91] »Wider ihren eigenen Ansatz wird derart die historische Bewältigung und Faktizitätsenthebung des Geschichtlichen schließlich ihrer eigenen Faktizität überführt« (OD 96).

[92] Die Aufklärungsgewißheit in ihrem Aussein auf strenge Notwendigkeit scheitere »an einem letzten, unauflösbaren Bestand von Zufälligkeit, der aber nicht irgendwo im Begegnenden liegt, sondern das Sein des gewißheitsuchenden Subjektes selbst bestimmt« (OD 96).

[93] »Die Sinneinheit einer Epoche ist eine Art *Präformation* ihrer Elemente, deren faktisches Auftreten den *Schein* der *Epigenesis* trägt« (OD 107).

verschieden eine *konkrete* ›Hermeneutik der Faktizität‹ anvisiert ist. Damit wird in historicis die Abwendung vom ›principium rationis sufficientis‹ vollzogen bereits im Sinne des späteren ›principium rationis insufficientis‹ als dem ›Prinzip‹ lebensweltlich-geschichtlicher Vernunft (AAR 124), denn entscheidend sei, »daß die Gegenwart selbst, die geschichtliche Epoche das ›*Prinzip*‹ ihres gegenständlichen Bestandes ist, und zwar in der Weise eines vorkonstituierten Horizontes, der das Vergangene auf seine gegenwärtige Valenz hin ent-scheidet« (98). Die Frageform seiner späteren neuzeitgenetischen Untersuchungen erläuternd heißt es: »welche Ereignisse, Handlungen und Tatsachen überhaupt in einer Epoche *möglich* sind und sich ereignen *können*, welchen ›Stil‹ die ihrer Artung und Region nach getrennten Erscheinungen einer Zeit annehmen, das verweist auf einen *Grund* des Geschichtlichen, der selbst nicht mehr als ›Tatsache‹ oder ›Handlung‹ begriffen werden kann, aber allem Tatsächlichen und Sich-Ereignenden seine Bedeutung anweist« (ebd.).[94] ›Bedeutung‹ bemesse sich also vom ›Sinnhorizont‹ her[95], der entscheide, was »›wesentlich‹« sei, so daß das ›Wesen‹ »vom Ganzen seiner Gegenwart her je *entschieden*« sei (98f).

Blumenberg operiert hier offensichtlich mit erheblich mehr Kategorien, als er explizit in Gestalt von ›Gegenständigkeit und Inständigkeit‹ einführt. Zentral ist eine Schematisierung des Themenfeldes emphatisch verstandener Geschichte durch die phänomenologischen, nicht auf Heidegger zu restringierenden, Kategorien von Horizont, Sinn und damit implizit notwendig Perspektive und Intentionalität. Wenn der Sinnhorizont zum Inbegriff des geschichtlichen Sinns wird, ist damit die Frage nach der Verstehbarkeit dieses ›Immanenzhorizontes‹ zu stellen, auf die die Metaphorologie als Antwort zu verstehen ist. Der darin mitgesetzte Sinnbegriff ist kein fregescher Sinn, auch nicht der Sinn Ricœurs, der erst noch auf die Referenz hin zu überschreiten wäre, damit die Wirklichkeit der Metapher nicht unterschritten würde. »Sinn ist nicht aus der Gegenständigkeit, dem verfügenden Selbstand heraus zu er-greifen, sondern nur im Sich-stellen, in der Inständigkeit des Übernehmens und Sich-Betreffen-lassens« (99).[96] Die irreduzible, faktische, wesentliche, perspektivische *Kontingenz* ist nicht auf Gründe zu reduzieren, sondern lebt aus dem ›unzureichenden Grund‹ des faktisch gegenwärtigen Sinnhorizontes. »Denn die Gesamtheit der Tatsachen einer Epoche ist doch eine Zusammenkunft des Faktischen[[97]], die als solche unfragwürdig ist, weil sie in ihrem ›Wesen‹ als dem immer allein Fragwürdigen

---

[94] »Diese Entschiedenheit ist der nur ›in sich‹ verstehbare, aber nicht erklärend auf anderes rückführbare Grund des Geschichtlichen« (OD 99).

[95] »Die Epoche ist also die Einheit einer Gegenwart als Einheit eines Sinnes« (OD 98).

[96] Blumenberg wendet sich zugleich gegen eine tatsachenorientierte Historik, die er aber für »nicht wegzudenken« hält, also ausdrücklich akzeptiert (OD 101, vgl. OD 106); vgl. zur Naturwissenschaft (OD 103, 100) und gegen psychologische Kategorien (OD 99f; vgl. in Abweichung dazu L. OEING-HANHOFF, Psychotherapie des philosophischen Bewußtseins).

nicht zur Gegebenheit kommt, wenn nicht der selektive und sinngebende Horizont gewonnen wird« (ebd.).[98] Und eben das intendiert die Metaphorologie.

Aber es geht Blumenberg nicht um eine pauschale Distanzierung gegenüber jedweder historischen Wissenschaft, die er hier ganz im Gegenteil ausdrücklich akzeptiert, sondern darum, daß sie »das Phänomen ›Geschichte‹ nicht *erschöpfen* kann« (101). Blumenbergs Sinnfrage an die ›Geschichte‹ tritt subsidiär auf, hat aber einen Horizont, der dem Phänomen ontologisch auf den Grund zu gehen beansprucht. Auf dem Hintergrund des anfangs subsidiären, später aber verselbständigten Verhältnisses der Metaphorologie zur Begriffsgeschichte ist hier das Verhältnis von Geschichtsphänomenologie zur Geschichtswissenschaft mitthematisch. Daß sich die Phänomenologie rein subsidiär verhalte, trifft in dieser Hinsicht ebensowenig wie im Fall der Metaphorologie.[99] Die emphatische geschichtsphänomenologische Grundfrage entwickelt eine Eigendynamik: »Die Philosophie allein kann dem Begriff ›Geschichte‹ seine originäre Phänomenbasis gewinnen, von der her er seine volle Bedeutung empfängt« (101f). Damit erscheint Blumenbergs Geschichtsphänomenologie nahezu als eine Krisistherapie der historischen Wissenschaften[100], und es fragt sich, wieweit diese Gemeinsamkeit mit Husserl hier lediglich verdeckt wird durch die Kritik der Krisis der Phänomenologie Husserls. Denn soweit dessen Programm als gescheiterte Zuspitzung des Cartesianismus interpretiert wird, müßte auch dessen Therapieprogramm ermäßigt und kritisch limitiert werden. Aber statt dessen wird von der ›ontologischen Frage‹ anscheinend eine Verwirklichung phänomenologischer Therapieerwartungen erhofft. Aber wie wäre das möglich?

»Solches Übernehmen und Sich-stellen hält die volle Betroffenheit aus, die in der Unherleitbarkeit des je gegenwärtigen Sinnganzen, in seiner Faktizität liegt. Dem inständigen Denken ergibt sich als Stigma der gegenwärtigen Erfahrung, daß sie geschickhaft ist. Die ursprüngliche Gegenwärtigkeit der Geschichte ist *Geschick*« (102).[101] Dieses faktizitäre ›Geschick‹ entscheide über das, was ›wesentlich‹ sei. Deutlich wird hier, daß es um ein Verstehen geschichtlichen Sinnhorizontes geht, und zwar könne kein anderer verstan-

---

[97] »Solche *Faktizität* macht aus der Geschichte nicht eine Summe von Zufällen nach dem Muster des herabfallenden Dachziegels«, sondern: »Das Sinnganze ist ein Letztes, Faktisches, philosophisch nicht mehr Rückführbares« (OD 103).

[98] Die »Gegenwart [ist] die ›Urdimension‹ der Geschichtserfahrung« und der ›gegenwärtige Sinnhorizont‹ werde »nur im inständigen Übernehmen verstehbar« (OD 102).

[99] Zum Verhältnis von Metaphorologie und Begriffsgeschichte s.u. II C 4.

[100] »Geschichte gehört wie ›Natur‹ in das lebendig-gegenwärtige Erfahrungsganze ursprünglich hinein und muß hier als autochthones Phänomen wiedergewonnen werden« (OD 102).

[101] »Geschick ist das so *Einzige*, daß in ihm das Er-kennen erblindet; die kategoriale Vertrautheit versagt. Das Gegenwärtige ist nicht das schon Gewärtigte, es ist jeder Sicht unverfügbar« (OD 102).

den werden, als der gegenwärtige, zu dem das Verstehen sich in der Distanzlosigkeit faktizitärer[102] ›Inständigkeit‹ statt in der Distanz der Gegenständigkeit befindet. Offen bleibt, wie das denn möglich sein soll, und offen bleibt auch, ob denn nur meine Gegenwart oder die jeweils thematische Gegenwart anderer verstanden werden kann. Blumenbergs Umwege seiner Geschichtsphänomenologie über die Vergangenheiten der Gegenwart sind eine indirekte und implizite Antwort auf das Dilemma gegenwärtiger Inständigkeit des Verstehens. Hier ist noch eine Hermeneutik der Präsenz in der Metapher der Inständigkeit ausgedrückt, die in ihrer Konsequenz aporetisch wäre. Es gibt kein Verstehen ohne Distanz[103] und daher auch keine Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten, die einfach auf die Gegenwart zielt, sondern der Weg des Verstehens von Gegenwart ist der Umweg *geschichts*-phänomenologischer Verständigung über gegenwärtige Selbstverständlichkeiten, und zwar nicht nur der jemeinigen.

Theologie als Phänomenologie des Ausdrucks der Inständigkeit

Bemerkenswerterweise geht Blumenberg im Zusammenhang dieser dichten und sehr eigenen Problematik in einer Anmerkung emphatisch auf die Theologie ein: »Die Möglichkeit der Theologie ist hier eine ganz heterogene. Daß die geschichtliche Gegenwart sich als Einheit eines *Sinnes* bekundet, bekommt in theologischer Sicht eine andere *Bedeutung*, ohne daß das Phänomen abgeschwächt oder verfälscht zu werden brauchte: die geschichtliche *Sinn*einheit einer Gegenwart ist, theologisch gesprochen, eine *Ausdrucks*einheit. Wenn die Schöpfung nicht nach dem Schema des ›Weltbaumeisters‹ aufgefaßt wird und die aristotelische Vorstellung Gottes als der reinen und in sich verschlossen unverwandten Form sowie der stoische, von der Logos-Konzeption ausgehende Vorsehungsbegriff einmal von Grund aus überwunden sind, löst sich auch das theologische Geschichtsver-

---

[102] »Der Begriff von ›Faktizität‹, auf den unsere Überlegungen hinführen, ist zwar nur *in* der je-einzigen Existenz erfahrbar, aber er ist darin doch schon nicht *nur* als Faktizität dieser je-einzigen Existenz und ihres ›Augenblickes‹ bekundet, sondern *als* das Worin einer ›Gegenwart‹ als Einheit eines Sinnes von Sein. Dies ist der Begriff der ›geschichtlichen Gegenwart‹, der weiter ist als der des existentiellen ›Augenblicks‹. Seine ›Evidenzen‹ sind umfassender, damit zugleich die in ihr begründete Möglichkeit der Artikulation und der dialogischen Verantwortung. Die Existenz als je-meinige und je-einzige des ›Augenblicks‹ entzieht sich solcher Dialogizität, denn sie ›ist jeder möglichen Aussage über sie schon immer vorweg‹ (Ludwig Landgrebe, a.a.O. [Phänomenologie und Metaphysik] S. 192)« (OD 224). Hier wäre der Differenz im Faktizitätsverständnis zu Heidegger nachzugehen. – Daher ist die Gegenwart von vornherein eine, die sich ›dehnt‹, und zwar zeitlich, sozial und sprachlich. Hier liegt die Ermöglichung einer metaphorologischen Hermeneutik der Faktizität, und zwar nicht nur der jemeinigen, sondern auch der des Anderen und damit von deren geschichtlichen Ausdrucksgestalten.

[103] Kann man auch sagen, es gebe keine Präsenz ohne Repräsentation? Wenn alle Präsenz schon in vorgängige Repräsentation verstrickt wäre, würde Präsenz immer schon von ihr umfangen (oder auch ›beherrscht‹). Aber ›radikal‹ wird das Thema der Phänomenologie, wenn die vorgängigen Repräsentationen ›reißen‹, wenn also die Präsenz nicht mehr in ihnen aufgeht, sondern ›einem die Worte fehlen‹, wie etwa ursprünglich angesichts des Kreuzes. Derart ›radikale‹ Präsenz (wie auch ihr Pendant, die Appräsenz) ist Präsenz *ohne* Repräsentation – zumindest zeitweilig.

ständnis von seinen griechisch-kosmologischen Voraussetzungen und vermag darin der menschlichen Daseinserfahrung der Geschichtlichkeit gerecht zu werden« (224). Entgegen Blumenbergs Interpretation des augustinischen wie des franziskanischen Schöpfungsgedankens in seiner Dissertation meint er aber hier, die abendländisch-metaphysische Konzeption des Seins als absoluter Einheit in dauerndem Bestand sei in der Theologie nur ›verfestigt‹ worden.[104] »Die Bezogenheit des geschöpflichen Seins auf den göttlichen Willen – der denkbare und legitime Ansatz einer die antiken Voraus-Setzungen entkräftenden Interpretation [wie Blumenberg in PU zeigt] – wird verengt auf das pure Daß, auf den punktuellen ›ictus condendi‹« (190).[105]

Sieht man einmal ab davon, daß der obsolete Gegensatz von ›griechischem‹ und ›christlichem‹ Denken kaum haltbar ist, und versteht man ihn als philosophisch wie theologisch vergangenes Interpretament, und sieht man auch davon ab, daß hier ähnlich wie in der an Heidegger anschließenden Theologie der fünfziger, sechziger und siebziger Jahre ›die Theologie‹ auf ein (fundamental)ontologisches Geschichtsverständnis zurückgeführt wird, so wird hier immerhin die Theologie in auffälliger Weise in den Blick genommen – und es wird nach ihrer ›gegenwärtigen‹ Möglichkeit gefragt sowie ein affirmativer Ausblick gegeben. Zudem wird Theologie nicht auf eine Funktion dieser Philosophie reduziert, sondern die ›theologische Sicht‹ in ihrer eigenständigen ›Bedeutung‹ gewahrt. Zwar in der Problemstellung überholt, wird immerhin darauf hingewiesen, daß es der Theologie aufgegeben ist, nicht nur Geschichte zu erforschen, sondern zu ›verstehen‹, und daß es dazu eines ›fundamental‹ angelegten Geschichtsverständnisses bedarf. *Das Geschichts- und Gegenwartsverstehen der Theologie kann aus den genannten hermeneutischen Gründen gar nicht anders verfahren als in der geschichtsphänomenologischen Weise, die Blumenberg hier vorschlägt,* denn sie hat kein anderes Verhältnis zu Präsenz und Repräsentation und das heißt zur unüberwindbar geschichtlichen Thematisierung der Gegenwart. Es gibt kein Präsenzverstehen ohne den retrospektiven Horizont repräsentativ abzuschreiten. *Die theologische Pointe, die Blumenberg hier setzt, ist die Bedeutung des Sinnes der Sinnlichkeit: Theologische Hermeneutik der geschichtlichen Lebenswelten und deren Gegenwart ist notwendigerweise eine Hermeneutik des Ausdrucks.* Der Sinn des sinnlichen Ausdrucks ist die Inständigkeit des Ausdrucks, die sich der Beobachtung entzieht und deswegen einer nicht ›zuschauenden‹ Thematisierung bedarf, wie sie die Metaphorologie entwickeln wird.

8. Blumenbergs Phänomenologie der Endlichkeit

a) Der Sinn von Phänomenologie nach ihrer Krisis

Blumenbergs Titel für den systematischen Abschluß seiner Habilitation lautet »*Die Endlichkeit des Denkens*« (184) und scheint zunächst noch mit einem Problem befaßt, das man seit der Kritik Heideggers an Husserl für geklärt halten könnte, dem Problem der Orientierung am ›Denken‹ statt am ›Dasein‹. Aber Blumenberg ist hier offenbar anderer Ansicht, und zwar nicht in Unkenntnis Heideggers, sondern aufgrund einer wesentlich anderen Umgangsform mit der Phänomenologie Husserls. Statt Überbietung und De-

[104] »Weitere Verfestigung erfuhr diese anfängliche Seinsinterpretation durch ihre Rezeption in den christlich-biblischen Schöpfungsgedanken. Die Schöpfung wurde wesentlich auf die göttliche ›ratio‹ hin verstanden und damit der unmittelbare Anschluß an die aristotelische Auffassung des ersten unbewegten Weltbewegers als ›Logos‹ gewonnen« (OD 190).

[105] Vgl. F.J. WETZ, Das nackte Daß, bes. 43ff.

struktion rekurriert er in Vertrautheit mit der Phänomenologietransformation Heideggers auf die Phänomenologie Husserls, um sie in eigener Perspektive variierend anzueignen und weiterzuführen.

Wenn er in kritischer Perspektive formuliert: »Die phänomenologische Reduktion *ist* die *ganze* Phänomenologie« (187), und: »Das Vertrauen darauf, daß mit der Schärfe dieses Organon der Gewißheitswille notwendig seine Erfüllung finden werde, ist … bestürzend« (185), scheint Phänomenologie ein denkbar ungeeigneter Titel, Blumenbergs Philosophie zu benennen. Aber diese Identifikation von Phänomenologie mit transzendental reduktiver Phänomenologie ist hyperbolisch und nicht systematisch zu lesen. Mittels dieser Hyperbole werden die »›Krisenpunkte‹« als »Einheit des Phänomens einer ›Krisis‹« verständlich (187) »als *Scheitern* der *Reduktion*« (188).[106] So zielt die Reduktion auf die »Überwindung der ontologischen Distanz«, und das heißt final: »das Denken *als* Sein ist das Absolute jenseits der Geschichte – Geschichte ›reicht‹ nicht in das Sein hinein« (189). In eben dieser Verkennung gründe das Scheitern der Reduktion[107] und damit der Phänomenologie und darin des neuzeitlichen Gewißheitsentwurfes.[108] Damit ende aber nicht einfach die Phänomenologie, sondern im Scheitern der Reduktion zeige sich das »Ereignis einer *Wende*« (188).[109]

Trotz des Scheiterns der Reduktion und der Krisis der Neuzeit in der Krisis der Phänomenologie müsse Husserl nicht nur als Zuspitzung des cartesia-

---

[106] Vgl.: »jede reine und absolute Gegenständigkeit nämlich ist ihre Selbstaufhebung. Das ›reine‹ Bewußtsein, das absolute Ego bringt die Intentionalität als Grundstruktur von Bewußtsein ad absurdum« (OD 188f).

[107] Die Reduktion sei die »Herausführung des Denkens aus seiner geschichtlich-faktischen Befangenheit in die Reinheit seines absoluten Wesens«, und ihr Scheitern gründe in »der Verkennung des das Denken Befangenden« resp. der »integralen Mächtigkeit der Befangenheit« oder der »Unaufhebbarkeit der geschichtlich-faktischen Befangenheit« (OD 188).

[108] Demgegenüber entfaltet dann der Nihilismus sein Recht: »Die ontologische Bedeutung des Nihilismus als des Zusammenbruches des neuzeitlichen Wirklichkeitsbewußtseins liegt darin, daß er der ›klassischen‹ Seinsauslegung mit unvergleichlicher Vehemenz ihr Recht und ihre Selbstverständlichkeit entzog« (OD 191, vgl. 189).

[109] »Dem absoluten Selbstverständnis der Neuzeit widerfährt das Aufgehen seines geschichtlichen Grundes, der sich in ihm entzogen hatte und dies selbst wiederum als geschichtlich freigegebene Möglichkeit. Solches Sich-entziehen ist die Bedingung der Möglichkeit der ontologischen Distanz als Gegenständigkeit. Die Geschichte *ist* auch in der Weise ihrer Selbstverbergung; sie erweist sich in diesem Wesen erst im Widerfahrnis ihrer Selbstentbergung. In der Begrifflichkeit der ontologischen Distanz haben wir diese als *Zurückwerfung* charakterisiert. Die Termini der ontologischen Distanz sind Marken der Zurückwerfung; an diesem Phänomen bricht jeweils die Geschichte auf, es ist die eigentümliche Weise ihrer ›Selbstgebung‹« (OD 189, vgl. 120, 199). – Daß der Phänomenologie unmöglich war, »den Anspruch der geschichtlichen Unbefangenheit des Denkens durchzusetzen«, ist für Blumenberg »das entscheidende Kriterium für die Notwendigkeit, das Phänomen der ›Geschichte‹ in das Zentrum der Ontologie zu rücken, das Sein des Seienden als den Ursprung der Geschichte zu verstehen« (OD 189).

nischen Entwurfes interpretiert werden, sondern dessen unendliche Aufgabe werde durch die Divergenz zur entdeckten Weite der »Phänomenbasis« gerade *gebrochen*, was eine ›nachcartesianische‹ Phänomenologie denkbar werden läßt (191). Zwar sei es ein Grund der Krisis, »daß die eigentliche Weltlichkeit der Welt in ihrer Vertrautheitsstruktur gesehen wird«, da diese ›Lebensweltlichkeit‹[110] bei Husserl egologisch konstituiert sei, aber: »Gerade in der Horizontproblematik kommt die Phänomenologie über die gegenständliche *Neutralisierung* der Wirklichkeit … hinaus und überwindet damit erst endgültig die durch Gnosis und Christentum[[111]] inaugurierte Unheimischkeit der Welt für das menschliche Dasein« (192).

Heidegger habe diese von Blumenberg inkriminierte Krisis der Phänomenologie erstmals aufgewiesen und gleichwohl seine Philosophie »unter den Titel ›Phänomenologie‹« gestellt und seinen Ausgang »von den Vertrautheitsstrukturen der Welt« genommen (193). Seine hermeneutische Erschließung des Seinsverständnisses entdeckte eine Zweideutigkeit ›des Phänomens‹, die wesentlich auf das ziele, was sich nicht zeigt, sondern verborgen ist und nur entdeckt werden kann. Die damit unausweichliche »›Gewaltsamkeit‹« (!), die die Phänomene erst aus der ›Seinsvergessenheit‹ und ›-verborgenheit‹ befreien müsse, sei aber »radikal *gegen*phänomenologisch« (194) – und eben diese antiphänomenologische Gewaltsamkeit Heideggers will Blumenbergs Phänomenologie der geschichtlichen Endlichkeit vermeiden. Zwar teilt Heidegger zunächst die phänomenologische Prämisse der basalen Vertrautheitsstruktur[112], aber in diesem Horizont sei die ontologische Frage *im Sinne Blumenbergs* noch gar nicht thematisch, sondern verstellt in der ontologischen Deutungsfigur des ›Verfallens‹ (196).[113] Erst in der Deduktion der Furcht aus der Angst wird die ›ontologische Distanz‹ genetisiert: »Die Angst wird ›ausgestanden‹ … Stehen ist hier der Ausdruck für den Zusammenbruch des Raumes als der Möglichkeit von Bewegung, von Nicht-Stehen … Das Wovor der Angst wie ihr Worum ist das In-der-Welt-sein« (198). Darin zeige sich eine antagonistische Korrespondenz der extremen Termini der ontologischen Distanz: der egologischen Reduktion einerseits mit der Angst andererseits. »Mit dieser Korrespondenz der *terminalen* Phänomene ergibt sich ein wichtiges Kriterium für das Recht der ganzen hier angewandten Ausle-

[110] Diesen Begriff gebraucht Blumenberg hier allerdings noch nicht.

[111] Hier wird das Christentum erstmals mit der Gnosis zusammengestellt – abweichend zu seiner vorherigen Unterscheidung in PU; und hier deutet sich bereits die These der ›Neuzeit als Gnosisüberwindung‹ an (vgl. LN 99ff, 139ff).

[112] »Der Inbegriff der Vertrautheit, in der das Dasein ist, ist die ›*Bedeutsamkeit*‹. Sie macht recht eigentlich die Weltlichkeit der Welt als solche aus« (OD 195).

[113] In der ›Sorge‹ als dem basalen Existenzial werde die radikale Unselbstverständlichkeit des Seins entdeckt, resp. »die *Angst* als ›*Grundbefindlichkeit*‹ des Daseins« lasse die alltägliche Vertrautheit zusammenbrechen (OD 196). »In der Angst reißt die radikale Fremdheitlichkeit der Welt auf, in der das Dasein nicht als ein ihr Zugehöriges ›zu Hause‹ ist, sondern ›in‹ der es in dem Grundmodus der *Faktizität* da ist« (OD 197).

gungsschematik der ontologischen Distanz und ihre Angemessenheit für das Verständnis des ›Hineinreichens‹ der Geschichte in das Sein« (198f), denn darin zeige sich, »daß dieser Bewegungsraum des Seinsverstehens der Spielraum der *Geschichte* selbst ist, deren Wesen sich rein negativ als der Gegensatz zum ›Absoluten‹ bestimmt. Die Faktizität ist daher die grundgebende Möglichkeit dafür, daß das Dasein geschichtlich ist und Geschichte verstehen kann« (199). Das wesentlich geschichtliche Sein der Faktizität ist keinesfalls eine Funktion des absoluten Cogito[114], das ihr gegenüber immer schon ›zu spät‹ kommt, sich also nur ex post auf die Faktizität beziehen kann, ohne sie reflexiv einklammern und aus sich konstruieren zu können.

Im Extrem der Angst[115] zeigt sich diese »›*Zurückwerfung*‹« in der Genese der Furcht als »originäre Vergegenständlichung« (ebd.). So affirmiert Blumenberg hier Heideggers existenziale Ontologie als antihusserlschen Grenzwert der ontologischen Distanz. Und so *scheint* gerade Heidegger die programmatische Titelformulierung des Schlußkapitels einzulösen: »Am Phänomen [!] des Nichts und seiner Erschlossenheit in der Angst« eröffne sich schließlich »die Frage nach der *Möglichkeit* von ›Ontologie‹ überhaupt«, die Heidegger an der »*Endlichkeit* des Denkens« entfalte: »›Endlichkeit‹ bedeutet den Zusammenbruch des unendlichen Gewißheitsentwurfes« (203). Diese Krisis der Neuzeit in der Gestalt des unendlichen Gewißheitsentwurfes bedarf in Blumenbergs phänomenologischer Rekonstruktion dieser Lebenswelt- und Wissenschaftsgeschichte nicht einer existenzialontologischen Destruktion, sondern diese Geschichte wird intrinsisch aus den Phänomenen motiviert: die Neuzeit ist an ihrer eigenen Überforderung zusammengebrochen. Das nicht mehr egologisch gegründete ›In-der-Welt-sein‹ lasse sich demgegenüber »von der *Weltlichkeit* der ›Welt‹ *und* von der *Endlichkeit* des Denkens her ausarbeiten« (204).

»Die Entstehung des historischen Bewußtseins bringt … die *Destruktion* der bis dahin fraglosen ontologischen Grundlagen des unendlichen Gewißheitsentwurfes in Gang; die ausdrückliche Übernahme dieser Aufgabe hat die Ausarbeitung der *endlichen Existenz* in ihrer vollen Phänomenalität durchzuführen« (205). *Diese – vor* Heidegger liegende – Wende, von der auch Heidegger selber zehrt, habe die »Offenlegung des genuinen In-Frage-

[114] »Wenn das Sein des Seienden wesenhaft geschichtlich ist, entzieht es sich einem solchen idealen Entwurf des Absoluten … Die Geschichte hält sich im Vor-laufen auf diese terminalen Entwürfe; die epochalen *Wenden*, die ihr phänomenal vordringliches ›Wesen‹ ausmachen, werden deutbar als *Brechungen* dieses Vor-laufens« (OD 199, zur »Zurückwerfung« vgl. OD 199f).

[115] »Dort erwies sich das absolute Extrem des gegenständigen Terminus der ontologischen Distanz als *Selbstaufhebung* dieser selbst in ihrer Möglichkeit. Auch Angst in ihrer ›reinen‹ Phänomenalität muß als ›absolutes‹ Extrem der ontologischen Distanz, und zwar ihrem *inständigen* Terminus nach, charakterisiert werden; und auch hier bedeutet das ›*Absolute*‹ dieser Inständigkeit die Selbstaufhebung der ontologischen Distanz in ihrer Möglichkeit überhaupt« (OD 198, vgl. 189).

stehens zum Ziel«, worin schon das traditionelle ›Wesen‹ destruiert sei (ebd.). Die Vereinzelung in der Angst, die ›Sorge‹, das ›Sein zum Tode‹ und ›das Gewissen‹ seien die »entscheidenden Phänomene« (207), denen »die eigentlich fundamentalontologische ›*Reduktion*‹« entspreche (208).[116] Diese neue ›Reduktion‹ sei aber »primär nicht ein Akt des Denkens, sondern eine im ›Pathos‹ der Inständigkeit sich eröffnende Bezeugung des Seins« (ebd.). Sie ist indes keine zuhandene Möglichkeit und insofern eine Reduktion in gegenbesetzender Richtung: Was im Ernst Reduktion genannt werden kann, ist die Zurückführung des Denkens auf das Dasein, d.h. der Reflexion auf den ursprünglichen Horizont des Lebens.[117] Diese Rückführung ist denn auch selber nicht als Akt möglicher Reflexion zu verstehen, sondern das Implikat ursprünglicher Erfahrung je eigener Geschichtlichkeit und eigener Endlichkeit. Auch wenn Husserl gegen Descartes gerade eingewandt hatte, daß das Denken in seiner Selbstmeditation nicht die eigene Endlichkeit vorfindet, kann in einer Phänomenologie der Geschichte[118] die Endlichkeit basalen Status haben, denn diese Endlichkeit ist erfahrene und durchlebte und nicht reflexiv gefundene Endlichkeit.[119] In Blumenbergs Sprache der ontologischen Distanz: »immer bestimmter wird das ›Pathos‹ der *Inständigkeit* als ›Aufenthalt‹ des Denkens gesucht. Die *Existenz* wird zur *Ek-sistenz*« (211). Heideggers Ek-sistenz dient hier allerdings der Interpretation von Blumenbergs Inständigkeit als Sinn der lebensweltlichen Geschichte. Die nicht gegenständliche, sondern wesentlich nur als ›betroffen‹ zu verstehende Einstellung der Inständigkeit kann nicht mehr der »›gewaltsame‹ Akt der ›Phänomenologie‹« sein, also auch nicht der, wie Blumenberg meinte, der gewaltsa-

---

[116] »In der Destruktion der ontologischen Grundlagen des unendlichen Gewißheitsentwurfes kommt die *Krisis* der Phänomenologie, die wir als die ›*Brechung*‹ ihres Ansatzes dargestellt und aus dem Phänomen der *Zurückwerfung* zu verstehen gesucht hatten, zu der ihr angemessenen Explikation als *Kritik*« (OD 208).

[117] In Sein und Zeit sei die neue »›Reduktion‹ des Verfallens noch in einer gewissen Doppeldeutigkeit von Selbstmacht und Seinsmacht« befangen, die erst beim späteren Heidegger überwunden werde (OD 211).

[118] »Von hier rückblickend erhellt sich die Vordringlichkeit der ›Epochen‹ am Phänomen der Geschichte; in ihnen wird die Entschiedenheit des Sinnes einer geschichtlichen Welt wahrgenommen« (OD 213; vgl. LN 531ff). »Geschichte ›reicht‹ nicht nur in das Sein hinein, sondern sie *ist* dessen ›Wesen‹« (OD 213). »Die Destruktion … destruiert die Wesentlichkeit des *Seienden*, um sich frei zu machen für das Wesen des *Seins* des Seienden« (ebd.). »Ausbleiben und Ankunft sind die Urmodi der Seinsgeschichte. Als solche bezeichnen sie *vom Sein her*, was die Termini der ontologischen Distanz *vom Seinsverstehen her* bestimmen. Durch die Ambiguität der Aspekte wird die Einheit des Zu-denkenden nicht aufgelöst« (OD 214). »Die Ek-sistenz … ist, in gewendetem Aspekt, nichts anderes als die Inständigkeit im Grund der Ontologie. Der Ansatz der Problematik der ontologischen Distanz am Phänomen der ›Geschichte‹ erfüllt sich hier« (OD 213).

[119] Ob dies nicht auch der genuine Sinn von Descartes' meditativer Entdeckung ist, sei zumindest als offene Frage vermerkt.

men Existenzialontologie Heideggers, sondern sie ist »nun *Gewährung* des Seins selbst« (212)[120] – und zehrt damit vom Sein gewährenden Anderen.[121]

b) Die Sprache der Phänomenologie und der Rekurs auf Unbegrifflichkeit

Dieses ›Sein‹ aber ist in der Auseinandersetzung mit Husserl wie auch mit Heidegger seltsam sprachlos geblieben. Angst, Sorge, Sein zum Tode und Gewissen sind sämtlich existenzialontologisch wohlvertraute ›Phänomene‹, die phänomenologisch beschreibbar erst dann wären, wenn ihre sprachliche Verfaßtheit thematisch würde. *Blumenbergs Weg in die Metaphorologie ist*, wie sich am noch näher auszuführenden Beispiel der Lichtmetaphorik zeigen wird, *der Weg der Phänomenologie der Geschichte in die Sprachgeschichte.* Es wäre wenig geleistet, wollte man diesen Weg von Blumenbergs Phänomenologie in die Sprache nur als Teilnahme am ›linguistic turn‹ verstehen und so unter einen breiten mainstream subsumieren. Vielmehr wird aus den frühen Anfängen seiner Phänomenologie der Geschichte verständlich, warum er *selber* den Weg in die Sprache nehmen muß, und zwar im besonderen in die unbegrifflichen Sprachformen, wenn er seine Phänomenologie überhaupt sprachlich ausführen können soll. Und dieses Problem der Entfaltung seiner eigenen Phänomenologie ist nur das sekundäre Pendant zum *Wie* der Gestalt der Phänomene, auf die er darin aus ist. »Für den Versuch eines Nachvollzuges [der Philosophie Heideggers] erhebt sich an dieser Stelle die eigentliche Schwierigkeit. Denn einerseits entzieht [sich?] die Sprache gerade dem ›im *Namenlosen* Existieren‹ des neuen Denkens; andererseits muß dieses ›seine Sachen *sagen*‹« (215). Darin sei Heideggers Weg in die Dichtung begründet.

Aber der Weg in die Dichtung ist in gewisser Weise das Andere oder eine überspitzte Engführung des Weges Blumenbergs. Statt auf die emphatisch poetischen Sprachformen zurückzugehen als Ausdrucks- und Darstellungsformen des ursprünglichen Sinns von Sein, arbeitet seine Phänomenologie an den lebensweltlich ›kunstlosen‹, pragmatisch valenten Sprachformen der Unbegrifflichkeit: den pragmatischen und theoretischen absoluten Metaphern. Während Heideggers Weg in die Sprache der Dichtung auch für die

[120] »Dagegen liegt im vollen Ernstnehmen des Phänomens der *Faktizität*, daß das Dasein anerkannt wird ›als in seinem ›Geschick‹ verhaftet mit dem Sein des Seienden‹ [SuZ 56] … Geschichte ist also nicht zu bestimmen durch die Zufälligkeit einer *Konstellation* von Seiendem, … sondern das *Sein* des Seienden ist das sich als ›Geschichte‹ manifestierende Geschick des Daseins« (OD 209f). »Eine an der Krisis der Phänomenologie entzündete Kritik mußte hier die ganze Gewalt der aufgebrochenen geschichtlichen Erfahrung in ihrer unüberschreitbaren Endlichkeit zur Geltung bringen. Eben dies macht die Bedeutung der Philosophie Heideggers aus« (OD 210).

[121] Für das Denken heißt das, Husserls ›Freiheit-von‹ wird überschritten auf die neue ›Freiheit-zu‹ »als Entschlossenheit zum denkenden *Seinlassen* des Seins in seiner Geschichtlichkeit«; nur diese Freiheit sei nicht ›herzustellen‹, sondern »sie ist eine *Offenheit* … in eins mit einer *Offenbarkeit*« (OD 212), letztlich also als »radikale Unverfügbarkeit der Freiheit des Denkens als geschichtlicher« (OD 213).

Metaphorologie Ricœurs und in dieser Tradition ebenso für die Theologie, besonders die neutestamentliche Gleichnisforschung, leitend wurde, entfaltet Blumenbergs Weg in die Sprachformen nicht dichterischer, sondern lebensweltlich wie theoretisch orientierender Metaphorik eine eigenständige Alternative oder Horizonterweiterung der Sprachphänomenologie. »Nachdem sich in der Peripetie von ›Sein und Zeit‹ die Sprache dem Sagen der dort notwendigen Wendung versagt hatte, wurde diese Erfahrung offenbar von Heidegger selbst dahin verstanden, daß hierin geradezu das *Kriterium* für die Legitimität des entworfenen neuen Denkens gesehen werden müßte, *ob* und *wie* es zur Sprache kommen kann« (216). Angesichts dieses Kriteriums möglicher Sprachwerdung erschließt sich die phänomenologisch wie zugleich theologisch bedenkliche Engführung, die der Weg in die Dichtung und in die dichterische Metaphorik bedeutet. Einerseits ist dies eine ganz erhebliche Horizontbeschränkung, die mit eigener Emphase auf die emphatisch kunstvollen Sprachformen der Dichtung abhebt und damit viel übersieht, andererseits ist die Appräsenz lebensweltlicher wie wissenschaftlicher Unbegrifflichkeit Ausdruck heideggerscher Destruktion vermeintlich bloßer Verfallenheit an die Gegenständlichkeit. An dieser Appräsenz leidet Blumenbergs Phänomenologie der Geschichte von Lebenswelt und Wissenschaft gerade nicht. Und daher konnte er erstaunlicherweise schon 1950 die Krisis der Phänomenologie Heideggers verstehen:

»In den Wehen des Zu-Wort-kommens, in der Spannung zwischen der ekstatischen Eksistenz im *Namenlosen* und der unabdingbaren Forderung des *Sagens* zeichnet sich die mögliche *Krisis* des neuen Denkens selbst ab. Ist der Entwurf dieses Denkens eine *Überforderung* der Sprache, dann überfordert er auch das Denken, den Menschen in der Endlichkeit seines Seins zu Möglichkeiten, als welches ihn der existenzialanalytische Ansatz dem unendlichen Gewißheitsentwurf entrissen hatte. Eine solche Krisis wäre zugleich die Entscheidung über das *Zureichen* der Kategorien der ontologischen Distanz für die Auslegung der Geschichtlichkeit des Seins« (ebd.).

B. Das erste Paradigma der Metaphorologie
Licht als Metapher der Wahrheit

1. Unbegreifen und Vorbegreifen im Vorfeld des Begriffs

Bereits 1957 gibt Blumenberg seinem Aufsatz »Licht als Metapher der Wahrheit« den programmatischen Untertitel »Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung«. Als Hintergrund benennt er eingangs die damals gegenwärtige »Neubelebung der begriffsgeschichtlichen Forschung in der Philosophie«, für die die theologische Forschung, insbesondere das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament, aus dem Blumenberg in seinen akademischen Arbeiten auch ungewöhnlich häufig zitiert, eine »paradigmatische Leistung« sei (Licht 432).

Für die Arbeit der Begriffsgeschichte in der Philosophie sei es notwendig, »vor allem die Umfangsbestimmung des ›philosophischen Begriffs‹« zu revidieren, da »›Terminologie‹« hier einen weiteren Sinn habe als in anderen Wissenschaften (ebd.).[1] Von Blumenberg wird die geforderte Revision des Begriffsbegriffs bereits hier mit einer zentralen These seiner Metaphorologie begründet: »Die Philosophie, die es immer wieder mit dem Unbegriffenen und Vorbegriffenen aufzunehmen hat, stößt dabei auch auf die Artikulationsmittel des Unbegreifens und Vorbegreifens, übernimmt sie und bildet sie, abgelöst von ihrem Ursprung, weiter« (ebd.).[2] Deswegen sei die Entwicklungsthese ›vom Mythos zum Logos‹ irreführend, wie auch die Bestimmung des Begriffs durch »Definition und erfüllte Anschauung« zu eng, denn daneben gebe es »ein weites Feld mythischer Transformationen, den Umkreis metaphysischer Konjekturen, die sich in einer vielgestaltigen Metaphorik niedergeschlagen haben« (ebd.). Die Metapher steht hier pars pro toto für das weite Feld der »Artikulationsmittel des Unbegreifens und Vorbegreifens«, zweier

[1] Ob diese Sonderstellung der Philosophie gegenüber den Wissenschaften haltbar ist oder nicht zumindest im Blick auf die Theologie zu revidieren wäre, scheint mir allerdings fraglich, ist aber hier nicht thematisch.

[2] Gerade diese Begründung könnte man für jede Geistes- resp. Kulturwissenschaft geltend machen und vermutlich nicht nur dort. Wenn man etwa die wissenschaftstheoretischen Erwägungen R. HARRÉS (Varieties of Realism, 68, 100ff) zur horizonterweiternden Funktion von Analogiemodellen in den »Referenzjagden« der Physik in Betracht zieht und zudem schon diese Jagdmetapher beachtet, sind die »Artikulationsmittel des Unbegreifens und Vorbegreifens« offensichtlich kein kulturwissenschaftliches und schon gar kein philosophisches Proprium. Vgl. zur Vorgriffsstruktur der Metapher B. DEBATIN, Rationalität der Metapher, 133ff, 154ff, 331ff.

Idiosynkrasien Blumenbergs, deren Bedeutung synekdochisch anhand der Lichtmetaphorik entfaltet werden soll. Das ›*Unbegreifen*‹ könnte – vorgreifend vermutet – den unbegrifflichen Umgang mit dem nicht im Begriff Aufgehenden meinen, das ›*Vorbegreifen*‹ die vorgreifende Artikulation des erst noch zu Begreifenden. Das ›Unbegreifen‹ wäre daher nie auf Begriffe zu bringen, also absolut und seine ›Artikulationsmittel‹ wären irreduzibel unbegrifflich, das ›Vorbegreifen‹ im Unterschied dazu final begrifflich, aber metaphorologisch signifikant als ›noch nicht‹ Begreifen.

Die Metaphorologie wird hier (noch) konzipiert als Arbeit am Begriff und damit auch als Arbeit am Begriffsbegriff der Begriffsgeschichte. So kommen die Metapher und ihre Verwandten nicht als das Andere des Begriffs ihm entgegen zu stehen, sondern als dessen ›*Vorfeld*‹. Damit wird zum einen die *Basalität* der »Artikulationsmittel des Unbegreifens und Vorbegreifens« impliziert, also die *Vorgängigkeit* der Metapher gegenüber dem Begriff, zum anderen ein differenziertes *Kontinuitätsverhältnis*, sofern diese ›Artikulationsmittel‹ ›*Vorfeld*‹ des Begriffs sind. Die Perspektive auf diese Ausdrucksformen hat ihren Ort augenscheinlich in der Begriffsgeschichte, die auf ihre vor- und unbegrifflichen Hintergründe reflektiert und nicht nur reflektiert, sondern sie material zu erkunden sich vornimmt. Erst dieser Ort als ›terminus a quo‹ der Genese der Metaphorologie macht verständlich, wieso sie *(hier noch)* eine ausgezeichnete Funktion der Begriffsgeschichte ist und die Metapher in einem Kontinuitätsverhältnis zum Begriff steht. Diese Nichtentgegensetzung bringt es mit sich, daß später gerade auch die *Übergangsformen von Metapher und Begriff* thematisch werden (PM), und nicht nur eine zweistellige Opposition das Feld der Aufmerksamkeit strukturiert.[3]

Die Erwartungen[4] an die Metaphorologie sind demzufolge schon hier erheblich, und ex post drängt sich die Frage auf, ob nicht bereits damit eine Dynamik der Verselbständigung der Metaphorologie angelegt ist: »Dieses Vorfeld des Begriffs ist in seinem ›Aggregatzustand‹ plastischer, sensibler für das Unausdrückliche, weniger beherrscht durch fixierte Traditionsformen. Hier hat sich oft Ausdruck verschafft, was in der starren Architektonik der Systeme kein Medium fand. Hier wird behutsame Forschung noch reiche Bestände erheben können« (Licht 432). Diese ›reichen Bestände‹ werden Blumenberg über die Grenzen der Begriffsgeschichte hinauslocken.

---

[3] Systematisch ist allerdings unklar, ob hier der Metaphernbegriff in antagonistischem oder in nicht-antagonistischem Verhältnis zum Begriffsbegriff konzipiert ist, resp. ob die Metapher zu einem bestimmten Begriffsbegriff das nicht-kontinuierliche Andere ist. Ein orientierender Vorschlag wäre: Die absolute Metapher ist das nicht-kontinuierliche Andere des Abstraktionsbegriffs. Sie ist das kontinuierliche Vorfeld zum Terminus (Licht, 1957). Sie ist das antagonistische kontinuierliche Andere des Begriffs als dem Inbegriff der Relationen i.S. Leibniz' und Lotzes. Die poetologische Metapher hingegen ist das nicht-kontinuierliche antagonistische Andere des Inbegriffs der Relationen.

[4] Und die bei zu weit gehenden Erwartungen folgenden Enttäuschungen.

2. Die Funktion der Metaphern mit Geschichte

Nun ist es im Verhältnis zu anderen Metaphorologen auffällig, daß Blumenberg in seiner Studie zur Lichtmetaphorik eine eminent konventionelle resp. *traditionelle* Metapher zum Leitfaden seines metaphorologischen Exempels nimmt, die als Metapher für *›Wahrheit‹* in ihrer *zugleich theologischen wie philosophischen* Variationsgeschichte beschrieben wird. Demnach gilt ihm ›Wahrheit‹ als etwas, das nicht in Definition und erfüllter Anschauung aufgeht und das deswegen ein ausgezeichnetes Beispiel für die »Artikulationsmittel des Unbegreifens und Vorbegreifens« ist. Dafür sei gerade die Lichtmetapher an »Aussagefähigkeit und subtiler Wandlungsmöglichkeit … unvergleichlich« (ebd.), so daß sie die basale interpretative Dynamik von Theologie und Philosophie beschreibbar werden lasse: »Von ihren Anfängen an hat die Geschichte der Metaphysik sich dieser Eigenschaften bedient, um für ihre letzten, gegenständlich nicht mehr faßbaren Sachverhalte eine angemessene Verweisung zu geben« (ebd.).

Auch wenn die ›Angemessenheit‹ dieser ›Ausdrucksmittel‹ sicher umstritten war und ist und dieser Ausdruck selber ein Adäquationsmodell zu implizieren scheint, dessen ›Angemessenheit‹ für den Umgang mit dem nicht und noch nicht Begreifbaren fraglich scheint, ist doch plausibel, daß ›das Ungegenständliche‹, das in einer vergegenständlichenden Thematisierung nicht begriffen werden kann, *Ausdrucksformen* provoziert, *die dieses Thematisierungsdilemma im ›Wie‹ ihrer Thematisierung präsent halten*. Die Metapher gilt daher auch nicht als referenzlos, sondern ihr Gebrauch ›verweist‹ resp. nimmt Bezug. Die Eigenart der Bezugnahme mit der Metapher wird nur leider nicht näher erläutert. Sofern man die Metapher als Ausdrucksform versteht, *zeigt* sich in ihr der unthematische Horizont, der sich im Vorgriff ausdrückt. Ex post ist sie dementsprechend ein signifikantes Beispiel, eine Exemplifikation dieses Horizontbezuges.

Als anderes Beispiel nennt Blumenberg die Rede vom *›Sein‹* und deutet damit die problemgeschichtliche Nähe zu Heideggers Bemühungen um eine nicht vergegenständlichende Philosophie des Seins in seiner Geschichte an. Als implizite Alternative zum Weg Heideggers kann man vermuten, Blumenbergs Erachtens sei ›Seinsgeschichte‹ als Geschichte der Seinsmetaphorik zu schreiben. Signifikanterweise ist für ihn die Entdeckung, daß die Metapher gerade in der Metaphysik zu Hause ist, kein Grund zur Metaphernkritik als Form der Metaphysikkritik, sondern er zielt auf die Erschließungskraft des Metapherngebrauchs für die Geschichte ›des‹ Seins wie ›der‹ Wahrheit.[5] ›Seinsgeschichte‹ wären die Geschichten der weder nur metaphy-

---

[5] Inwieweit damit Heideggers Seinsgeschichte fortgeschrieben oder m.E. umbesetzt wird, er sich deren Thema also aneignet, aber anders wendet, kann hier nicht entschieden werden. Dazu wäre eine eigene Untersuchung zum Verhältnis von Blumenberg und Heidegger nötig. Vgl. andeutungsweise P. BEHRENBERG, Blumenbergs Einspruch gegen Heidegger.

sischen noch nur poetischen, sondern ursprünglich vortheoretischen, lebensweltlichen Seinsmetaphorik. Blumenberg versucht dementsprechend zu zeigen, »wie die Umformungen der Grundmetapher die Wandlungen des Welt- und Selbstverständnisses indizieren« – und damit indirekt auch die des Gottesverständnisses (Licht 433).[6]

3. Hermeneutik fundamentaler Geschichte

Gerade an Blumenbergs Geschichte der Lichtmetaphorik fällt aber auf, daß das *Gottes*verständnis hier unthematisch bleibt oder bleiben soll; obgleich die von ihm genannte Literatur zum Thema durchaus die theologischen Untersuchungen nennt, allen voran die Bultmanns.[7] Zwar kommt Blumenberg immer wieder auf das Verhältnis von Wahrheit und Gott zu sprechen, aber diese Rückbindung der Wahrheit scheint *seines* Erachtens für die Metaphorik keine wesentliche Rolle zu spielen – anders als in seinen akademischen Arbeiten. Diese Appräsenz könnte eine Konsequenz der mit Heidegger konkurrierenden Absicht sein, thematisieren und beschreiben zu können, »Was wir ›Geschichte‹ in einem fundamentalen Sinn nennen« (ebd., vgl. PM 11). Man kann hier allerdings auch schon eine Enttheologisierung metaphysischer Themen in metaphorologischer Perspektive finden. Die vorsichtigste Lesart wäre, daß nur die vortheoretische und vortheologische Wahrheitsmetaphorik thematisch ist.[8] Sofern die unbegrifflichen Ausdrucksformen die ursprünglichen und frühesten Gestalten sind, an denen sich am ehesten »der gründige Wandel der Wirklichkeitsauffassung« (Licht 433) sowohl artikuliert, als auch ex post beobachtet werden kann, ist diese ›Fundamentalgeschichtsschreibung‹ auf die *Beschreibung ›der‹ Geschichte ›in statu nascendi‹* aus, oder zumindest darauf, die ›ursprünglichen‹ und variablen Zeugnisse geschichtlicher Veränderungen thematisieren zu wollen und eben das anhand der Metaphern und ihrer Variationsgeschichten auch leisten zu können. Plausibel hieran ist diesseits theologischer Rückfragen jedenfalls, daß die terminologisch orientierte Geschichtsschreibung, wie es die Begriffsgeschichte per definitionem sein will, »nur zu [der Beobachtung von] langsamsten Bedeutungsverschiebungen fähig« ist, denn begriffliche Veränderungen »pflegen geistesgeschichtlich als wahre ›Spätzündungen‹ aufzutreten«[9], woher demge-

---

[6] Zudem geht mit diesem Versuch die starke epistemische Idealisierung einher, ›das‹ Welt- und Selbstverständnis zu beobachten, so daß sich fragen läßt: wessen, als was, von wo aus und für wen?

[7] R. BULTMANN, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, 1ff.

[8] Nur würde hier verkannt, daß bereits in der Lebenswelt des Glaubens zumindest implikativ Metaphern für die Wahrheit (Gottes) präsent sind.

[9] Er fährt fort: »so wie es in der Philosophie zumeist erst dann zum ›System‹ kommt, wenn die tragende Substruktur schon wieder in Bewegung geraten ist« (Licht 433) – was wieder kaum für die Philosophie allein zutrifft.

genüber die »Bedeutung der unreiferen, tastenden, vermutenden Aussageweisen« rühre (ebd.).

Diese ›fundamentale, lebenswelthermeneutische Geschichtsschreibung‹ in Form eines metaphorologischen Paradigmas soll im folgenden dargestellt und erörtert werden, da dessen Struktur das Grundmuster oder die Darstellungsmatrix für alle weiteren Paradigmen bildet. Das ›Wie‹ der metaphorologischen Einzeluntersuchungen ist seit seiner Dissertation über das knappe halbe Jahrhundert von Blumenbergs metaphorologischen Studien erstaunlich stabil geblieben. Die *Durchführung* besteht zunächst in einem ersten Teil aus einer Geschichte des ›Lichts als Metapher der Wahrheit‹ von Parmenides[10] über Plato, Aristoteles, Hellenismus, Neuplatonismus, Gnosis, Stoa und Epikuräismus bis zu Cicero (Licht 433-436). Schon die Reduktion der Materialfülle auf wenige Seiten und erst recht der Stil einer großflächigen Gipfelgeschichte läßt einen nach der Stimmigkeit der Einzelbeobachtungen fragen, an der aber nicht entscheidend hängt, was gezeigt werden soll. Die Fraglichkeit der einzelnen Beobachtungen kann zu Recht Kritik im Einzelnen nach sich ziehen; die Stimmigkeit von Durchführung und Programm stünde damit aber noch dahin. Wenn Blumenberg ›Geschichte im fundamentalen Sinn‹ schreiben und die Reduktionismen der Begriffsgeschichte vermeiden will, kann es einen allerdings wundern, daß er große Schritte der Geschichte der Großen macht und dabei die Dynamik der Varianz einer Metapherngeschichte auf etablierte Geistesgrößen reduziert. Das Innovative und Subtile wie möglicherweise Subversive der metaphorologischen Lesart, wie es sich im Programm andeutet, kommt in der Studie zur Lichtmetaphorik noch nicht so zum Tragen, wie in den späteren Studien.

4. Metapher versus Metaphysik

Trotz der Weite seines geschichtlichen Horizontes überrascht Blumenberg immer wieder angesichts der wenigen Zeilen, die er einzelnen Referenzfiguren widmet, mit differenzierten Beobachtungen wie beispielsweise zum *Übergang von der Metapher zur Metaphysik*: Bei *Plato* etwa sei die Idee des Guten als Sonne jenseits des Seins »eine zunächst metaphysisch gar nicht belastete Aussage«, da es sich (Blumenbergs Erachtens) von selbst verstehe, daß, was anderes sichtbar sein läßt, nicht selber ein solches Sichtbares und damit nicht in dessen Sinn gegenständlich sein kann. »Licht wird nur an dem gesehen, was es sichtbar werden läßt; gerade das macht die ›Natürlichkeit‹ des Lichts aus« (Licht 434). Nur, »diese *Differenz* spielt schon bei *Plato* in *Transzendenz* hinüber; in der Licht*metapher* ist die Licht*metaphysik* angelegt. Die Aussageweise für die Natürlichkeit der Wahrheit schlägt in ihr Gegenteil um:

[10] Die Vorsokratiker nehmen einen signifikant geringeren Stellenwert ein als bei Heidegger, was auf dem Hintergrund der Distanznahme ihm gegenüber verständlich ist (PU, OD).

Wahrheit wird in der Transzendenz ›lokalisiert‹«.[11] Im *Hellenismus* werde dann das natürliche Licht »zum metaphysischen Pol vergegenständlicht«. Sofern es jenseits des Seins seinen Ort hat, werde die platonische Höhle »zur höhlenhaften Natur des ganzen Kosmos« (ebd.). Das Gewahren des jenseitigen Lichtes sei dann nur durch Ekstasis und Hapsis möglich, und »Licht wird zur Metapher des ›Heils‹, der Unsterblichkeit« (Licht 435). Hier wird beim Leser dieser Geschichte die Erwartung geweckt, auch das ›Licht als Metapher des Heils‹ würde näher erörtert; aber dieser theologische Horizont der Lichtmetaphorik bleibt unterbelichtet.[12] Zumindest aber heißt es: »Transzendenz des Lichtes einerseits, seine Verinnerlichung andererseits kennzeichnen die Wendung vom metaphorischen zum metaphysischen Gebrauch der Vorstellung« (Licht 438). Das Fazit legt zwar nahe, daß dieser Übergang in die Metaphysik auch in der christlichen Theologie (und der Gnosis?) vollzogen wurde, nur geht Blumenberg hier nicht näher darauf ein.[13]

Für die Grundbestimmungen der Metaphorologie aufschlußreicher als diese mehrdeutige Enthaltsamkeit ist Blumenbergs Unterscheidung von *Metapher und Metaphysik*. Am Beispiel des Lichtes ist dieser Übergang s.E. dann vollzogen, wenn die Differenz zur Transzendenz und das extern wie intern transzendente Licht vergegenständlicht wird. Nun wäre einzuwenden, daß

---

[11] Beiläufig findet sich in diesem frühen Text ein Exkurs zur Höhlenmetapher als einem Sonderfall der Metaphorik von Licht und Dunkel (Licht 437f), in dem Blumenberg das platonische mit dem aristotelischen (resp. ciceronischen) Höhlengleichnis vergleicht. Daß aus diesem Exkurs Blumenbergs letztes großes Werk zu Lebzeiten werden wird, mag ex post zu einer übermäßigen Aufmerksamkeit diesem kurzen Einschub gegenüber verleiten, der allerdings bereits den Grundriß der Höhlenmonographie vorwegnimmt. »In der Weltabschirmung des mittelalterlichen Gehäuses leuchtet zuerst die schöpferische Potenz des Menschen auf; nur durch die Weltaskese entdeckte sich die Weltmächtigkeit« (Licht 438). Dann aber ist die »neue Lebensformel«, die Blumenberg aus dem ersten Kapitel von Anselms Proslogion übernimmt: »*Intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter Deum*«, nicht nur pejorativ eine Haltung, in der »man auf Licht *warten* kann, wie es der Glaube an *Gnade* impliziert« (ebd. 437f). Blumenbergs Einstellung dieser Einstellung gegenüber erscheint im Licht des zuvor zitierten Satzes nicht nur skeptisch distanziert, sondern diese ›Weltaskese‹ ist eben der Ort an dem die Weltmächtigkeit sich erschlossen hat. Vgl. D 25 (1960) zum dritten Höhlengleichnis und LN 306, H 207ff.

[12] Zugleich wird die theologische These zu einer Engführung verdichtet: »Die kosmische *Lichtflucht* ist die Voraussetzung für den Begriff der ›Offenbarung‹, die eine Wiederkehr des Lichts als eschatologisches Ereignis ankündigt und den Menschen sich darauf zu rüsten heißt« (Licht 435). Wäre dieser dunkle kosmologische Hintergrund *die* Voraussetzung des Offenbarungsbegriffs, wäre der in der Tat kaum sinnvoll zu verwenden. Nur stimmt weder diese Rückführung des Offenbarungsbegriffs, wie Blumenberg im von ihm gern zitierten ThWNT (PU) belegt finden könnte, noch ist die Variationsgeschichte des ›Lichts als Metapher des Heils‹ als Licht- und Weltflucht engzuführen. Spätestens wenn dem irdischen Christus in den Mund gelegt wurde ›Ich bin das Licht …‹, ist Blumenbergs Verengung des Offenbarungsbegriffs schon längst ›umbesetzt‹.

[13] Besonders die neutestamentlichen Texte wären darauf zu untersuchen, vgl. Licht 438 (zum AT).

schon die metaphorische Rede von der Wahrheit als Licht[14] eine Vergegenständlichung als Veranschaulichung der Wahrheit bedeute und daß somit schon die Metapher selber der Anfang der Metaphysik sei, wie Derrida argumentieren wird (s. II D). Und wenn Blumenberg in der platonischen Lichtmetapher die Lichtmetaphysik angelegt sieht, scheint er diesen Einwand selber nahezulegen – allerdings mit zwei wesentlichen Differenzen. Erstens wird eine Differenz von Metapher und Metaphysik gewahrt, auch wenn (wie im Verhältnis von Metapher und Begriff) ein Übergang gedacht und beschrieben wird, und zweitens ist der wertende Unterton in der Rhetorik der Metaphysikkritik zumindest ein anderer. Wenn die These Heideggers, das Metaphorische gebe es allein in der Metaphysik[15], die Rhetorik der Metaphernkritik auf die Metaphysik wendet und mit dem Nachweis der Metaphorizität der Metaphysik ihre Uneigentlichkeit zu erweisen sucht, wird von Blumenberg dementgegen weder die Metaphernkritik geteilt noch eine totale Metaphysikkritik. Vielmehr wird die Metaphysik als in der Metapher angelegt resp. durch sie ermöglicht und als unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen naheliegender Übergang *zu verstehen gesucht*, auch wenn dieser Übergang als Veruneigentlichung der Metapher gewertet zu werden scheint.

Metapher wie Metaphysik seien »Korrelate« der Entwicklung des Gebrauchs der Lichtvorstellung und »werden durch eine entscheidend neue Idee in Zusammenhang gehalten: das Licht bekommt eine *Geschichte*« (Licht 438), und zwar in der *Gnosis* und Blumenberg zufolge erst in ihr. Wenn aber die Gnosis wesentlich eine Licht*metaphysik* sei, ist noch nicht absehbar, wie die *Geschichte* des Lichts auch der Licht*metaphorik* zugesprochen werden kann. Zudem fragt sich, was hier ›Geschichte‹ meint, wenn deren Bedeutung an der Gnosis gewonnen wird. Hier bleibt unklar, ob die Gnosis bedeutungsgebend für ›Geschichte‹ sein soll oder ob anderes wie die Entwicklung der Lichtmetaphorik seit Parmenides dafür leitend ist.[16]

5. Christliche Lichtmetaphorik und erste Remetaphorisierung

In einem zweiten Teil geht Blumenberg auf die »unübersehbar reiche ›Lichtsprache‹ der christlichen Tradition« ein, allerdings in spezifischer Konzentration auf die »Bedeutungswandlungen des Übergangs, der Rezeption« (Licht 439). Das aber hat zur Folge, daß er im Grunde erst bei Augustinus einsetzt

---

[14] Diese Funktion des Lichts als *Wahrheits*metapher gerät Blumenberg streckenweise aus dem Blick angesichts des Materials und der Eigendynamik der Lichtmetaphorik.

[15] Vgl. zu den Nachweisen in der Auseinandersetzung mit Derrida, s.u. II D 1.

[16] Statt Ekstasis und Hapsis träten bei Augustinus »die paideutischen Momente der Lichtmetaphorik wieder hervor: das entscheidende Drama ist nicht die Geschichte des Lichts, sondern die menschliche *conversio*« (Licht 441). Dann scheint die Vermutung zuzutreffen, Blumenbergs Erachtens sei die *Geschichte* des Lichts das kosmische Lichtdrama ›der‹ Gnosis, das Augustinus in seiner (versuchten) Gnosisüberwindung theologisch gegenbesetzt.

und nur die Vorbereitung von dessen Unterscheidung des Lichts am ersten und am vierten Schöpfungstag in Gen 1 bei Philo kurz darstellt.[17] Augustinus ist hier, wie schon in Blumenbergs akademischen Arbeiten *die* Bezugsgröße für seine Sicht der christlichen Tradition und darin von wesentlicher systematischer Relevanz. Schon das Urteil: »Niemals vorher und niemals nachher ist die Lichtsprache so subtil und reich nuanciert gehandhabt worden«, verrät tiefe Sympathien (Licht 440). Gegen die manichäische Gnosis insistiere er auf der Unterscheidung von Gott und Licht, da Gott wenn, dann ›lucifica lux‹ sei, und unterscheide damit zwischen Licht ›qua cernimus‹ und ›qua intelligimus‹. Damit könnte der Mensch nicht sich selber Licht sein, und sein Verhältnis zum Licht sei nicht mehr das (metaphysische) Sehen *ins* Licht, sondern das Sehen *im* Licht Gottes. Diese antignostische Differenz heißt für Blumenberg: *Augustinus »führt die Lichtmetaphysik auf die Lichtmetaphorik zurück!«* (ebd.).

Wie das? Augustinus kritisiert und ›überwindet‹ in gewisser Weise die hellenistisch-gnostische Metaphysik des Lichts, insofern ist er *Metaphysikkritiker*; aber dies strikt als Funktion einer trinitarischen Metaphysik, die das erleuchtende Licht durchaus transzendent verortet, allerdings nicht personifiziert, sondern von Gott selbst wohl unterschieden hält. Demnach erscheint die *personifizierende* (anthropo- oder theomorphe) *Hypostasierung* des Lichtes *das* Bestimmungsmoment der Eskalation der Metapher zur Metaphysik zu sein, und eben diese Eskalation wird von Augustinus rückgebunden und deeskaliert. Insofern ist seine Metaphysikkritik die Funktion seiner Theologie. Aber wenn Blumenberg sieht, daß Augustinus gegen »die manichaeische *fabella* vom Urkampf des Lichtes mit der Finsternis, gegen die ganze dramatische Mythologie« argumentiert (ebd.), dann wäre es treffender, von einer *Mythisierung des Lichtes in der Gnosis* zu sprechen, *die durch die theologische Metaphysik von Augustinus kritisiert wird*. Denn vice versa wird nicht klar, worin genau die *Remetaphorisierung* des Lichts bei Augustinus besteht. Daß er »zu der klassischen Form der Metapher des Sehens-im-Lichte zurück[kehrt]« (ebd.), stimmt nur mit Einschränkung, denn Ursprung und Bestimmtheit des Lichts sind gründlich anders, und das sieht Blumenberg auch: »*Augustins* Lehre ist ›*Metaphysik der Bekehrung*‹«[18] (Licht 441, mit E. Gilson). Man kann vermuten, daß in der Depotenzierung und ›Reprophanierung‹ des Lichtes dasselbe rückgewonnen wird zur metaphorisch freien Verwendung und Variation. Der bestimmende Horizont der metaphorischen Rede vom Licht ist dann nicht mehr das kosmische Drama, sondern das Licht, in dem wir die

[17] Philo habe »mit seinem Versuch, die biblischen Aussagen in griechische Metaphysik zu transformieren, über die Rezeption der Lichtvorstellung schon entschieden« (Licht 439).

[18] Dementsprechend »kann [Augustinus] die ›Natürlichkeit‹, die in der Lichtmetaphorik impliziert ist … nicht übernehmen, wenn er den radikalen Seinsur›sprung‹ durch das *mandavit* (sc. Deus) *et creata sunt* zur Geltung kommen lassen will« (Licht 441) – dann wird aber noch dunkler, worin *hier* die Remetaphorisierung bestehen soll.

Welt sehen, das uns ›im Rücken liegt‹, *in dem* wir sehen und nicht *in das* wir sehen wollen.[19] Und dieses ›natürliche Licht‹ steht der geschichtlich-freien Variation offen, während eine metaphysische (wie eine mythische) Lehre vom kosmischen Lichtdrama ›rechte‹ und ›falsche‹ Lichtmetaphorik unterschiede. Nur, Augustinus normative Differenz von ›wahrer‹ und ›falscher‹ Theologie impliziert die kritische Unterscheidung von ›wahrer‹ und ›falscher‹ Lichtmetaphorik. Das ›Licht, in dem wir leben‹ wird damit ambivalent. Lichtmetaphysik und Lichtmetaphorik sind daher bei Augustinus eher kopräsent, und erst so erklärt sich auch seine Wirkungsgeschichte.

Für das Mittelalter greift Blumenberg die Genese der Selbstgewißheit am Beispiel *Bonaventuras* heraus, und er rekurriert damit auf diejenige Tradition der Scholastik, die er in seiner Dissertation affirmierte. »Das Licht geht über und wird eins mit dem Identitätsgrund des Subjekts selbst«, was bedeute: »das Subjekt kann sich selbst immer noch in der Reflektion gegenständlich werden, und insofern es das kann, bedarf es dabei schon des inneren Lichts, das ihm also ›noch innerlicher‹ sein muß als es selbst sich selbst ist«. Das heiße, daß nur in »der radikalen Vorvertrautheit des Seins für das Subjekt« Selbstgewißheit *gegeben* ist. »So wird in der Lichtmetaphorik formuliert, was an der Erkenntnis *mehr* ist als bloße Rezeptivität« (Licht 444). Dementgegen wird *Scotus* als Vertreter eines vermeintlichen nominalistischen Fideismus nur kritisiert: »Der nominalistische Fideismus braucht die Folie der Weltverfinsterung, um wiederum das *credo quia absurdum* herauszutreiben; der *Deus absconditus* läßt die ›Natürlichkeit‹ der Wahrheit nicht mehr zu« (ebd.). Deswegen werde die Natürlichkeit des Lichtes verdunkelt, »um die Situation des Menschen gegenüber dem Absoluten ganz auf das ›Hören des Wortes‹ zu konzentrieren« (ebd.). Anders als in seiner Habilitation über die ›Ontologische Distanz‹ (s. II A 6c/d) argumentiert Blumenberg hier gegen die Situation des Hörens, für die s.E. ›freie‹ des Sehens. Darin scheint ein Wandel gegenüber seiner anfangs deutlich katholisch-theologisch geprägten Perspektive zu bestehen.[20] Im Blick auf die Nominalismuskritik besteht hier allerdings eine Kontinuität. Und der Umgang mit dem Kontext der Lichtmetaphorik

---

[19] Hier wäre die Figur der ›visio beatifica‹ zu erörtern. Vgl. dazu R. MARGREITER, Erfahrung und Mystik, 437-486. – An die Augustinuntersuchung schließt Blumenberg einen Exkurs zu ›Auge und Ohr‹ an, in dem er neben erhellenden Einzelbeobachtungen die These entwickelt, daß »der entscheidende Zusammenhang zwischen der Metaphorik des *Auges* und dem Begriff der *Freiheit* [besteht], während die Metaphorik des *Ohrs* die Grenzen oder gar die Aufhebung der Freiheit indiziert« (Licht 443, dto. 442). Hier greift er zurück auf die Entgegensetzung von griechischem Denken, daß das Sehen mit eigenen Augen als Gewißheitsgrund versteht, und biblischem (alttestamentlichen) Denken, daß das Hören für grundlegend hält, während das Neue Testament unter Einfluß des Hellenismus final resp. eschatologisch die Überbietung des Hörens durch das Schauen erwarte (vgl. OD 60ff).

[20] Bei Cusanus findet er die »exzessive[] Verselbständigung der Metapher zur Metaphysik« (Licht 444); vgl. die Lutherkritik (ebd. 443).

ist signifikant. Bis auf Augustins ›theologische Innerlichkeit‹ wird der genuin theologische Aspekt der Lichtmetaphorik ausgeblendet.

Der Epochenwandel des *Übergangs zur Neuzeit* liege bereits in der Verinnerlichung des Lichts seit Augustin und deren Zuspitzung im Spätmittelalter, womit Blumenberg dezidiert gegen die auch heideggersche These von Descartes als dem Protagonisten der Neuzeit argumentiert. Dadurch gewinnt er schon hier das Mittelalter für eine Theorie der Neuzeitgenese zurück, indes nicht ohne einen recht eigenwilligen selektiven Zugriff auf die theologische Tradition, der schlicht gesagt von einem frommen katholischen Augustinismus geleitet zu sein scheint. Es sei »so viel transzendentes Licht auf das Subjekt ›übergegangen‹, daß es ›selbstleuchtend‹ geworden ist … Der menschliche Geist erweist sich, in der spätmittelalterlichen Probe seiner Selbstüberlassenheit gegenüber dem *Deus absconditus*, als authentisches Licht« (Licht 445). Diesseits der dann drängenden Frage, worin die im engeren Sinne spezifisch *neuzeitlichen* Bedingungen der Entdeckung und des autonomen Gebrauchs dieses ›inneren Lichtes‹ bestehen, wird nicht klar, wie es zu diesem Übergang kam und ob dieses innere Licht ohne erheblichen Bedeutungswandel seit Augustin ›tausend Jahre überdauert hat‹. Angesichts der antiken ›Natürlichkeit‹ eines anthropologisch immanenten Lichtes (nicht erst in der Gnosis) ist m.E. die Hypothese unnötig, einen *Übergang* des transzendenten Lichtes in den Menschen vorzustellen. Eher ist die Konstellation der Verborgenheit des transzendenten Lichtes und die demgemäße Dunkelheit des Kosmos im späteren Hellenismus (wie dann in der Gnosis) diejenige Situation, in der dem Menschen als *reale Möglichkeit* aufgeht, sich seines eigenen ›inneren Lichtes‹ zu bedienen. Und dieser autonome Rekurs auf das immanente Licht im Menschen ist dann lediglich vergleichbar mit der frühneuzeitlichen Entdeckung, sich methodisch experimentell, autonom und ggf. auch nicht- oder antitheologisch dieses Lichtes zu bedienen. Blumenberg jedenfalls sieht den eigentlichen »Anbruch einer neuen Epoche« erst darin indiziert, »daß vom Menschen … gesagt werden kann, er sei *naturalis lux*« (ebd.). Die Wende zur spezifisch *neuzeitlichen* Lichtmetaphorik bestehe in der Licht*technik*. Die Welt als von sich aus dunkel bedarf der technischen Illumination.[21] Diese Verdunkelung der Welt als Hintergrund der technischen Illumination impliziert auch die Ermöglichung der paideutischen Wendung der Lichtmetaphorik.[22]

Die neuzeittheoretischen Unschärfen und Unklarheiten, die hier zutage treten, werden erst später in seinen Neuzeitstudien bearbeitet werden. Die zentrale Rolle, die Augustin hier noch zukommt, wird dort kaum mehr

---

[21] Vgl. die Kritik der technischen ›Illumination‹ (D 4, 136). Ob hier heideggersche Technik- und Methodenkritik mitschwingt?

[22] Denn der »Mensch, dem das technische Licht der ›Illumination‹ in vielerlei Gestalt eine fremdwillige Optik oktroyiert, ist der geschichtliche Antipode des antiken *contemplator caeli* und seiner Freiheit des Schauens« (Licht 447).

nachweisbar sein, und sie erscheint daher hier noch als Kontinuitätsmoment seiner ›ursprünglich‹ theologischen Einstellung. Die Signifikanz der Geschichte der Lichtmetaphorik im Rahmen der Frage nach der Ausbildung der Metaphorologie besteht darin, wie Blumenberg schon an den Übergängen zu Plato, zur Gnosis, zu Augustin, in das Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit auf die *hermeneutische Aufschlußkraft der Metaphernvarianz* rekurriert, *um den jeweiligen ›Horizontwandel‹*, die Veränderungen des Weltbildes und der lebensweltlichen Einstellung des Menschen zu der Welt, in der er lebt, *zu erhellen.* Anhand der Formvarianz tradierter Grundmetaphern sucht er zu erschließen, wie sich in ihnen das Wirklichkeitsverhältnis des Menschen darstellt und geschichtlich wandelt. Anders als Heidegger interpretiert er nicht poetische Metaphern, sondern traditionelle, er interpretiert sie nicht existenzial, sondern in pragmatischer und lebensweltlhermeneutischer Perspektive, und er intendiert keine Fundamentalontologie, sondern ein anthropologisch orientiertes Verstehen des kulturgeschichtlichen Wandels der lebensweltlichen Horizonte und deren theorieorientierender Konsequenzen. Die Ausdrucksgestalt der Grundmetaphern ermöglicht seines Erachtens den hermeneutischen Rückschluß auf ihren pragmatischen Funktionszusammenhang und damit auf die geschichtlichen Lebenswelten.

C. Paradigmen zu einer Metaphorologie

1. Die Legitimität der Metapher als Grundbestand

Die einleitende Grundfrage der 1960 programmatisch entworfenen ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹ Blumenbergs lautet: »unter welchen Voraussetzungen Metaphern in der philosophischen Sprache Legitimität haben können« (PM 9). Damit wird als begründungsunbedürftig gesetzt, *daß* Metaphern dort überhaupt vorkommen und daß es Voraussetzungen gibt, unter denen sie *legitim* sind. Ersteres ist trivial, letzteres nicht. Zwar impliziert ihr Vorkommen, daß man dies legitimieren kann und sei es nur als ›ornatus‹, aber die *›quaestio iuris‹* für nicht nur äußerliche Metapher mit ihrem »Mehr an Aussageleistung« gegenüber dem ›ornatus‹ zu stellen (ebd.), könnte zuviel fordern. Deren faktisches Vorkommen zu verstehen, scheint hier nicht genug, sondern ihre grundsätzliche Möglichkeit soll auf ihr Recht hin befragt werden. Die Frage ist duplizit gestellt und erhält von Blumenberg eine duplizite Antwort, mit der er allerdings allem Anschein nach eine vollständige Disjunktion zu bieten beansprucht und die Legitimitätsfrage für positiv beantwortet unterstellt.

Metaphern können »*Restbestände«* sein im Sinne cartesianischer oder husserlscher »Vorläufigkeit der jeweiligen geschichtlichen Situation der Philosophie«, oder »*Grundbestände«* als »›Übertragungen‹, die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen« (ebd.). Das seien die beiden Möglichkeiten, nach deren Legitimität gefragt ist. Die Antwort auf die ›quaestio iuris‹ soll allerdings anscheinend in materialen Belegen gefunden werden[1], – und das bedeutete ein Ausweichen vor der mit der Legitimitätsfrage provozierten metaphorologischen Grundlagenreflexion, denn die ›quaestio iuris‹ kann bekanntlich nicht empirisch oder exegetisch entschieden werden.

Das sogar von Descartes und Husserl nicht zu vermeidende Zugeständnis der Metapher als *Rest*bestand kann zunächst stärker interpretiert werden als in Blumenbergs Darstellung. Sie müßten die Metaphern bis zur Vollendung der Wissenschaften (und im besonderen der Philosophie) für eine Sprachgestalt der Noch-nicht-Vollendung und damit der abzubauenden Unbestimmtheit erklären und hätten damit eine *prinzipielle* Begründung für die *provisorische* Unvermeidlichkeit der Metapher. Deren *finale Reduzibilität impliziert deren vorläufige Irreduzibilität, und das immerhin bis zum (unabsehbaren) Ende aller Vorläufigkeit*; nur daß die Metapher damit irrational, vorläufig, ornamental, eben nicht-sein-sollend und final zu reduzieren ist.

[1] »Wenn sich zeigen läßt, daß es solche Übertragungen gibt …« (PM 9).

Wenn sich zeigen ließe, was Blumenberg zeigen will, daß es Metaphern als ›*absolute*‹, also nie auf Wörtlichkeit oder ›den Begriff‹ zu reduzierende *Grund*bestände gibt, würde das auch die Restbestände »in einem anderen Lichte erscheinen lassen« (ebd.). Näher äußert sich Blumenberg zu den Konsequenzen nicht, aber sie können duplizit sein:

Einerseits könnte es dann *keine Restbestände mehr* geben und die Eingangsalternative würde hinfällig, da jede der beiden Möglichkeiten auf einer mit der anderen inkommensurablen Perspektive beruhte. Die *alternativ* formulierte These der *Rest*bestände ist eine *starke* These, denn sie unterstellt die *prinzipielle* Reduzibilität der Metapher mit der Horizontintention finaler Vollbestimmtheit des Wissens. Die *alternativ* formulierte These der *Grund*bestände wäre ebenso *stark*, sofern sie die Irreduzibilität *jeder* Metapher und die grundsätzliche Unerreichbarkeit von Vollbestimmtheit behauptete. Die alternativ fomulierte *starke* These der Restbestände scheint zwar mit Blumenbergs kritischem Rekurs auf Descartes gemeint zu sein. Sie kann aber, wenn es überhaupt absolute Metaphern gibt, nicht mehr vertreten werden, weil es dann nicht *nur* Restbestände geben kann, wie in der cartesianischen Perspektive unterstellt würde.

Dann aber wäre *andererseits* zu fragen, wie solche Metaphern, die nicht absolut sind (aber auch nicht im *cartesianischen* Sinne *Rest*bestände), zu verstehen und zu ›legitimieren‹ wären. Dies ermöglichte eine *nicht alternative*, sondern *ergänzende* und darin *schwache* These von Metaphern als *Rest*beständen, und diese scheint Blumenberg selber zu vertreten. Es sind vermutlich nicht alle Metaphern absolut, so daß neben ihnen auch noch andere denkbar sind, deren Analyse und Legitimierung Blumenberg hier nicht weiter verfolgt. Restbestände im ergänzenden Sinne wären Metaphern, wenn sie sich *nicht auf Totalitäten* (oder besser Universalitäten) wie Welt und Geschichte beziehen, sondern auf Bereiche, die vermeintlich gegenständlich oder propositional analysierbar sind.[2] Das wären solche Metaphern, die aufgehen in ihrer vorläufigen wie z.B. *nur* kognitiven oder ›bloß schmückenden‹ Funktion und die daher final ersetzbar sind. Überall wo ›erfüllte Anschauung‹ resp. eine Rückführung auf Wörtlichkeit oder einen Begriff möglich ist, können Metaphern als reduzible Bestände auftreten, wie im Sinne der klassischen Modelltheorie Blacks etwa bei analogen Modellen und modellgeleiteten Metaphern. Die Möglichkeit der Reduzibilität ist aber im einzelnen strittig, so daß jeweils fraglich sein wird, ob es sich um einen *Rest*bestand handelt oder doch um einen Grundbestand. Bei nicht auf den Begriff zu bringenden Totalitäten ist dies jedoch prinzipiell kaum zu bestreiten, wie mit Kant zu zeigen sein wird.

An der Frage nach den Restbeständen im schwachen Sinne zeigt sich eine elementare Unschärfe in Blumenbergs These von der absoluten Metapher: *Nicht alle Metaphern sind absolut, aber die Grenze ist nicht scharf gezogen.* Das

[2] Aber auch dann sind nicht *alle* Metaphern reduzibel, wie vice versa nicht *alle* absolut.

kann im folgenden präzisiert werden; schwerer wiegt, daß Blumenberg die nicht-absoluten Metaphern nicht näher bestimmt. Der einfachste Sinn von nicht-absolut wäre eine Metapher als ›ornatus‹ im Sinne klassischer Rhetorik, die mit der Vergleichs- resp. Substitutionstheorie analysierbar wäre. Wenn diese Analyse fehlgeht und die Metapher nachweislich nicht reduzibel ist, liegt eine absolute Metapher vor, wenn sie trifft, eine nicht-absolute. Der Nachweis der Irreduzibilität und Faktizität absoluter Metaphern wird jenseits strittiger Einzelfälle nur prinzipiell zu führen sein, *wenn* er eine ›quaestio iuris‹ soll beantworten können.

Blumenberg selber übergeht zunächst die von ihm eingangs aufgeworfene Legitimitätsfrage mit dem Rekurs auf die ›ursprüngliche Einsicht‹ seiner Metaphorologie: »Wenn sich zeigen läßt, daß es solche Übertragungen gibt[3], die man *absolute Metaphern* nennen müßte, dann wäre die Feststellung und Analyse ihrer begrifflich nicht ablösbaren Aussagefunktion ein essentielles Stück der Begriffsgeschichte (in dem so erweiterten Sinne)« (PM 9).[4] Der Nachweis der ›Absolutheit‹[5] mancher Metaphern wäre seines Erachtens die Beantwortung der Legitimitätsfrage. Wie allerdings dieser Nachweis zu führen wäre, welche argumentativen Anforderungen hier bestehen, bleibt unklar. Blumenberg scheint hier einerseits von schon erbrachten Belegen zu zehren, was man nur im Rückgriff auf den hier wohl für ihn entscheidenden Nachweis in der Geschichte des ›Lichtes als Metapher der Wahrheit‹ verstehen kann. Andererseits bietet er keine anticartesianische Argumentation, sondern er bringt Beispiele, also materiale Belege und rekurriert auf einen eigenen *Traditionszusammenhang*, der mit *Vico* indiziert wird (PM 8-10). Dem wird noch näher nachgegangen werden. Blumenbergs Interesse richtet sich hier vor allem auf die *Entdeckung und Erkundung begriffsgeschichtlicher ›terra incognita‹*, deswegen wird auch auf den für Blumenberg orientierenden Hintergrund der *Begriffsgeschichte* näher einzugehen sein. Zuvor aber soll Blumenbergs überaus knapper Rekurs auf *Kants* Argumentation zum Umgang

[3] Hier ist belegbar, daß Blumenberg nicht *nur* absolute Metaphern kennt, sondern nur ›*auch*‹, also nicht *alle* Metaphern sind absolut. Daher ergibt sich die Frage, wie in deren Licht die ›Restbestände‹ zu beurteilen wären.

[4] Unbefragt bleibt auch, ob denn die ›absoluten Metaphern‹ eine homogene Gruppe sind oder ob unter diesem Titel grundverschiedene Metaphern, wie kreative und traditionelle, poetische oder alltagssprachliche, types oder tokens, zusammengefaßt sind. Offen bleibt auch, ob die Disjunktion von Grund- und Restbeständen vollständig ist.

[5] »Daß diese Metaphern absolut genannt werden, bedeutet nur, daß sie sich gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent erweisen, nicht in Begrifflichkeit aufgelöst werden können, nicht aber, daß nicht eine Metapher durch eine andere ersetzt bzw. vertreten oder durch eine genauere korrigiert werden kann« (PM 11). D.h. absolute Metaphern sind variierbar und korrigierbar (sogar ›ersetzbar‹ oder ›zu vertreten‹) durch andere absolute Metaphern (wie sich an der pluralen Heilsmetaphorik leicht zeigen ließe), nicht aber durch Paraphrasen oder Begriffe zu ersetzen. Zur *theologischen* Legitimierung der Metapher, jedoch nicht der absoluten, vgl. THOMAS V. A., S.th. I q.1 a.9 (PM 52); vgl. darüber hinaus zu Jüngel unten III E.

mit den unbegrifflichen Themen weiter ausgeführt werden, die Interpretationsform absoluter Metaphern für Unbegriffe wie Welt und Zeit, mit der These: *›Unbegriffe‹ bedürfen notwendig der unbegrifflichen Darstellungsweise, die darum absolut ist.* Hier ergibt sich eine Möglichkeit, die Legitimitätsfrage zu beantworten.

2. Kants Unbegriffe und deren metaphorische Darstellung

Als andeutungsweise Antwort auf die ›quaestio iuris‹ als Begründung der These von der Absolutheit der (resp. mancher) Metaphern verweist Blumenberg kurz auf Kants Ausführungen zu Schematismus und Symbol (PM 10f). Im § 59 der Kritik der Urteilskraft, den Blumenberg hier nennt, heißt es, »Die Realität unserer Begriffe darzuthun, werden immer Anschauungen erfordert« (AA V, 351). Die empirischen Begriffe bedürften der Beispiele, die reinen Verstandesbegriffe der Schemata und die Vernunftbegriffe, denen »schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kann« (ebd.), der Symbole. Letztere kommen den Vernunftbegriffen »bloß analogisch« d.h. »bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst [nach], mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach überein[]« (ebd.). Während die *Schemata* eine direkte, demonstrative Darstellung leisten, ist das *Symbol* eine indirekte, analogische, eine »Übertragung der [Form oder Regel der] Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direct correspondiren kann« (ebd. 352f). In diesem Sinne sei bekanntlich »alle unsere Erkenntniß von Gott bloß symbolisch« und nicht unkritisch anthropomorph (ebd. 353).[6]

Blumenberg erklärt nun, die kantischen Symbole deckten »ziemlich genau den hier … geübten Gebrauch von ›Metapher‹« (PM 10) im weiten Sinne (also Grund- *und* Restbestände), zu denen er auch ›pratum ridet‹ zählt (als Beispiel für Restbestände?). *Die absolute Metapher sei die Übertragung der Reflexionsregel eines anschaulichen Gegenstandes auf einen prinzipiell unanschaulichen ›Unbegriff‹.* Blumenberg erläutert die absolute Metapher also gerade mit der kantischen Definition des Symbols, so daß damit *nicht* die Metaphern im *weiteren,* also dupliziten Sinne gemeint sein können. ›Ziemlich genau‹ heißt

---

[6] Der exegetischen Auseinandersetzung um das Schematismuskapitel Kants gehe ich hier nicht nach. Daß der *kritische* Anthropomorphismus, der kritisch wird in entsprechender Metaphernreflexion, zur irreduziblen Eigenart religiöser wie theologischer, ja sogar jeder Rede gehört, zeigt E. JÜNGEL, Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik: »Der Anthropomorphismus gehört nicht nur zur Eigenart religiöser Rede. In der anthropomorphen Rede *von Gott* kommt vielmehr nur am intensivsten zum Ausdruck, daß die Sprache in allem, was sie sagt, den Menschen implizit mitaussagt« (128). Das zweite ›nur‹ ist allerdings unangebracht, wenn gilt, »daß wie jedes von Gott redende Wort, so auch jeder Anthropomorphismus *metaphorische* bzw. *analoge* Geltung hat« und er »theologisch gerechtfertigt ist« (126).

hier also ›ziemlich ungenau‹. Genauer wäre: nur die Realität derjenigen ›Begriffe‹, denen *nie* eine Anschauung entsprechen kann, bedarf daher prinzipiell des unvermeidlichen ›Ersatzes‹ für die nie erfüllbare Anschauung, um sagbar zu sein – wenn man nicht auf die Irrealität der in ihnen benannten ›Realitäten‹ schließen will *und* wenn überhaupt von diesen Themen die Rede sein soll. Diese These könnte man vorgreifend zuspitzen: *Die Wirklichkeit dieser ›Begriffe‹ ist die Metapher* als (schematische oder) symbolische Darstellung. Allerdings ist das ›ist‹ hier zu präzisieren: Die Wirklichkeit dieser Begriffe *zeigt sich* in der absoluten Metapher, die deren sprachliche Wirklichkeit ist.

Blumenbergs Rekurs auf Kant fungiert auf dem Hintergrund der eingangs aufgeworfenen Frage nach der ›*Legitimität der absoluten Metapher*‹ als zureichende Antwort. Schematismus und Symbol sind seines Erachtens mit der kantischen These als epistemisch legitim und unvermeidbar gerechtfertigt, und diese notwendig metaphorische Darstellung des prinzipiell Unanschaulichen durch eine Übertragung der ›Reflexionsregel‹ wird Blumenberg immer wieder als den epistemologischen wie pragmatischen Grund der absoluten Metaphern angeben. Auch 1971 ›begründet‹ Blumenberg sein Thema der absoluten Metaphern mit dem Rekurs auf den zweifelhaften Status von ›Begriffen‹ oder vielleicht besser gesagt unbegrifflichen Themen wie Zeit, Welt, Leben, Geschichte und den des egologischen Subjekts wie auch Gottes. Die ›Zeit‹ sei kein diskursiver Begriff (KrV B 47), die ›Welt‹ ist eine Idee, ›Leben‹ wie ›Geschichte‹ sind ähnlich epistemisch prekäre Totalitäten, und selbst das wache Subjekt hat von sich selber nur Übertragungen wie die ›Symbole‹, ähnlich den Gottesprädikaten, den allegorischen Personifikationen und den Zeitschematisierungen (BM 166f). Diese ›Begriffe‹ sind im kantischen Kontext insofern ›*Unbegriffe*‹, als ihnen nie eine erfüllende Anschauung entsprechen kann, die Epistemologie der Zwei-Stämme-Lehre hier also an ihre Grenze kommt (von der aus deren Dualismus bei Cassirer unterlaufen wurde). Die ›Ideen‹ resp. ›Vernunftbegriffe‹ sind Unbegriffe für Totalitäten, die der Erfahrung nie in erfüllter Anschauung resp. gegenständlich gegeben, die aber gleichwohl für die Einheit und Orientierung unserer Erfahrung resp. Erkenntnis *unabdingbar* sind.[7] Eine besondere Gruppe dieser Ideen sind die ›transzendentalen‹ Ideen, die das Ganze der Erfahrung nach Prinzipien strukturieren: Personalität, Welt und Individualität.[8]

Signifikant für Blumenbergs, Kant gegenüber gewandelten, Horizont ist nun, daß er auf dem Hintergrund von Historismus, Phänomenologie und Daseinsanalytik zu diesen Unbegriffen auch ›Leben‹, ›Geschichtlichkeit‹, ›Zeitlichkeit‹ und implizit auch ›Gott‹ als »eine weitere Totalität jenseits der Welt« (BM 168) zählt. Blumenberg gliedert diese Themen auch nicht wie Kant als psychisch, total und individuell, sondern es gelten alle als *Totalitäten* (besser Universalitäten), die lebensweltliche und daher theoretische *Horizon-*

---

[7] Vgl. auch KrV B 367f.
[8] KrV B 378f, 390ff.

te strukturieren. Da Horizonte aber stets perspektivisch sind, also ›als etwas für jemanden durch etwas anderes‹, ist deren Individualität und die psychische Dimension darin mitgesetzt. Wesentlich über Kant hinausgehend ist auch die von Blumenberg unterstellte *geschichtliche Varianz* der Darstellungsformen dieser Universalitäten und die entsprechende Signifikanz für eine Hermeneutik lebensweltlicher wie theoretischer Horizonte.

Nun ist aber mit Kant keineswegs begründet, daß über diese Unbegriffe anders als epistemologisch in ihrer transzendentalen Funktion als Regulative die Rede sein muß, noch daß dies gegebenenfalls notwendig metaphorisch geschähe. Hier rekurriert Blumenberg auf die kultur- resp. sprachgeschichtliche *Faktizität*, *daß* über die Unbegriffe resp. diese Themen geredet wird, und *daß* dies dominant mit mehr oder minder traditionellen, topischen Metaphern geschieht. Daß hier keine von Anschauung erfüllte Erkenntnis im kantischen Sinne möglich ist, wird mit Kant begründet, und der Rekurs hierauf beantwortet die ›quaestio iuris‹ für die Untauglichkeit des Begriffs in dieser Hinsicht. Damit ist die Notwendigkeit von Unbegriffen und die Nie-Überführbarkeit von deren Metaphern in begriffliche Erkenntnis *apagogisch* nachgewiesen, gegen cartesianische Erwartungen finaler eindeutiger Vollbestimmtheit oder gar Formalisierbarkeit. Dieser epistemische Mangel der Unbegriffe, daß sie nie ›auf den Begriff zu bringen‹ sind, provoziert allerdings *nur faktizitär* das Eintreten der Unbegrifflichkeit wie der Metaphern. *Demnach ist die ›quaestio iuris‹ der absoluten Metapher nur apagogisch zu beantworten und verweist notwendig auf die ›quaestio facti‹, die Blumenberg dementsprechend mit ›Geschichten von Metaphern‹ beantwortet,* mit dem Rekurs auf die wesentlichen Faktizitäten und ihre Geschichten. Diese Grundthese ist die ›duplizite ursprüngliche Einsicht‹ der Metaphorologie in das Andere des Begriffs und damit auch der Begriffsgeschichte.[9]

Die Rückbindung an Kants Problem der Rede von antinomischen Totalitäten (resp. Universalitäten) als Begründung der Absolutheit hier eintretender Metaphern impliziert nähere Bestimmungen der Metaphorologie, die der Deutlichkeit halber benannt seien: Die Absolutheit wird mit erweiterungsfähigen Grundthemen definiert, die geschichtlich sind, also keinen metahistorischen Bestand an Themen bestimmen (abweichend also zur These von vermeintlich stets konstanten anthropologischen Grundfragen). Diese *thematische* Orientierung der Metaphorologie wäre aber unterbestimmt, wenn nicht gesehen würde, daß hier eine logische und epistemische Antinomienproblematik zugrunde liegt, deretwegen *bei allen potentiell antinomischen Themen* absolute Metaphern auftreten. Phänomenologisch formuliert treten

[9] Es ergibt sich hier aber ein Problem der pragmatischen Konsistenz der Metaphorologie, sofern sie selber Element der thematisierten Menge ist: Das wäre vitiös, wenn die Metaphorologie umfassend systematisch und rein beobachtend oder gar ›beherrschend‹ entworfen würde (Derrida-Argument); sie wäre zwar selbstbezüglich, aber konsistent und nicht vitiös, wenn sie topisch und paradigmatisch entworfen wird und dabei nicht hinter ihren Reihenbildungen zu stehen vermeint (Blumenberg-Modell). Vgl. u. II D 1 und 5.

absolute Metaphern stets dort auf, wo Nichtgegenständlichkeit thematisch wird, am deutlichsten in der Besetzung von Horizonten resp. Perspektiven und epistemisch notwendig auch in deren *Thematisierung* (so sind bereits ›Horizont‹ und ›Perspektive‹ phänomenologische Grundmetaphern). Daher ist die absolute Metapher, die ursprünglich lebensweltlichen Vollzugssinn hat, auch in theoretischen Kontexten irreduzibel. Keine Theorie, also auch weder eine Theologie noch eine Metaphorologie, kann diese Absoluta reduzieren. Theologie wie Metaphorologie sind daher selber irreduzibel metaphorisch, sei es manifest, sei es latent. Die epistemische wie die pragmatische Lozierung des Phänomens der absoluten Metapher impliziert, daß sie in allen Handlungs- resp. Interpretationskontexten auftritt, sofern die genannten ›Totalitäten‹ explizit thematisch oder auch nur implizit valent sind, also sowohl in wissenschaftlichen wie auch in vorwissenschaftlichen Zusammenhängen. Die absolute Metapher hat so gesehen keine besondere Affinität zu literarischen resp. poetischen Kontexten, ist also nicht mit der ›lebendigen Metapher‹ zu identifizieren, aber vice versa auch keineswegs mit der ›toten‹. Absolute Metaphern sind in der Regel traditionelle Metaphern, wegen des Alters ihrer zentralen Themen und der pragmatischen Gewöhnlichkeit ihrer Funktion. Der Lebensraum dieser Metaphern sind ursprünglich die ›Wirklichkeiten in denen wir leben‹, und ihre Lebenszeit ist nicht ein ›Sein zum Tode‹, sondern die endliche Wiederkehr des immer wieder Variierten.

3. Absolute Metapher als Antinomienvermeidung

So unmöglich der epistemisch strenge Nachweis der Realität des in den kantischen Unbegriffen Ausgesagten ist, die daher nicht einer cartesianisch definitiven Erkenntnis zugänglich sind[10], so prinzipiell unvermeidbar sind diese Unbegriffe, sei es auch ›nur‹ in Form unabweisbarer Grundfragen. Phänomenologisch formuliert heißt das: Der Horizont einer Perspektive ist kein Gegenstand, selber also nicht im Modus der Gegenstandserkenntnis zu be-

[10] Unvollständige Definitionen wären hier nur eine äußerliche Lösung. Sicher gibt es Bestimmungen wie ›Reiz und Reaktion‹, Selbstreplikation und Fortpflanzung oder auch die ›Innen-Außen‹-Differenz, die als Kriterien dafür fungieren, wann von ›Leben‹ die Rede sein kann; aber diese Bestimmungen sind kalkulierte Unterbestimmungen, die keine vollständige Definition geben wollen. ›Leben‹ ist offensichtlich nicht auf die Kriterien reduzibel, mit denen wir entscheiden, wann wir etwas als lebendig behandeln. – Man sieht an Nominalisierungen wie ›Leben‹ die traditionsgeschichtliche Kontinuität, die thematische Nähe und die Konkurrenz in der Thematisierungsweise der Metaphorologie zur Metaphysik. Wenn diese Totalitäten die thematischen Paradigmen der absoluten Metaphern bilden, ist die Metaphorologie a limine eine Sprachphänomenologie der unbegrifflichen Weisen, über die metaphysischen Themen der Tradition zu reden; aber nicht nur über diese. – Die ›theologische Relevanz‹ ist damit absehbar: Zu diesen Themen gehörte schon bei Kant sc. auch Gott, und die theologische Relevanz bemißt sich zudem mitnichten am Auftreten dieses Wortes.

greifen, aber gleichwohl für alle Gegenstandserkenntnis einerseits notwendig, andererseits faktisch stets in Anspruch genommen. Hier eine Letztbegründung der Notwendigkeit dieser Faktizität anzustrengen, wäre genauso widersinnig, wie das kantische Faktum der Vernunft noch einmal begründen zu wollen. *Die Vernunft wird in Hinsicht auf diese Grundthemen in eine antinomische Struktur verstrickt.*

Am Beispiel des Unbegriffs ›Leben‹ läßt sich diese Antinomik der Vernunft vorgreifend exemplifizieren. Für ›Leben‹ wie für andere Totalitäten, also nicht nur für ›Welt‹, ›Zeit‹ oder ›Gott‹ gilt, wie Kant in seinen kosmologischen Antinomien zeigte, *definiri nequit*. Was sich nicht definieren läßt, kann nicht auf einen Begriff gebracht werden und kann daher wenn, dann unbegrifflich (logisch gefaßt: paradox) unter Umgehung einer Antinomie näher ausgesagt werden. ›Leben‹ ist zwar auch ein Thema der Anstrengung des Begriffs, aber ohne daß hier je ein hinreichend bestimmter Terminus möglich wäre. Das ›Leben‹ ist (auf Erden) universal und provoziert eine Antinomie der Vernunft in ihrem Bezug auf dieses Thema. *Die Rede von Leben ist de facto, um diese Antinomie zu vermeiden, nicht wesentlich begrifflich, sondern unbegrifflich verfaßt etwa in Gestalt der metaphorischen Darstellung.*[11]

Ist es auf diesem Hintergrund noch selbstverständlich, daß der *wissenschaftliche* (sei es der exegetische oder der systematische) Umgang mit einem Thema wie ›Leben‹ in der Begriffsbildung oder der Begriffsgeschichte besteht? Hermeneutisch fragt sich dann grundsätzlich, ob Erkenntnis allein oder vor allem in der Begriffsbildung besteht. So trivial und bloß allgemein die Frage wirkt, fragt sie nach der vermeintlichen Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Selbstverständlichkeit. Es fragt sich, ob Denken wesentlich begriffsorientiert verfährt, oder nicht mindestens ebenso (wenn nicht sogar basal) unbegrifflich verfaßt ist? Auf diesem Hintergrund werden Invention, Variation, bestimmte Unbestimmtheit, unbestimmte Bestimmtheit und Bestimmung als Fortbestimmung relevant und am Beispiel des Lebens die Frage nach den rhetorischen Formen als den lebensweltspezifischen Ausdrucksformen für das implikative Verständnis von Leben.

›Die Lesbarkeit der Welt‹ wie die des ›Lebens‹ ist eine »Metapher für das Ganze der Erfahrbarkeit« (LdW 9) (generisch wie individuell, zudem menschlich wie für alles andere Leben). Wie der Weltbegriff verwickelt das Thema ›Leben‹ die Vernunft in eine antinomische Dialektik, wenn die Totalität der Erfahrbarkeit (nicht wie beim Weltbegriff der Dinge oder Propositionen) begriffen werden soll, die als Totalität jedoch nie ein möglicher Gegenstand von Erfahrung ist.[12] Die thematische ›Reihe‹ ist nicht als ganze gegeben und die Reihenregel ist hypothetisch, da man in jeder Fortführung

---

[11] Im Blick auf den implikativen Lebens›begriff‹ ist nicht nur die ›*Rede* von Leben‹ signifikant, sondern alles was als *exemplarische* oder *implikative* Rede von Leben verstanden werden kann. Über die exemplarische ›Rede *von*‹ und die ›Vorstellungen *von*‹ Leben hinaus sind Horizont und Perspektive des Textes aufschlußreich, wie sie in Pragmatik und Stil zum Ausdruck kommen. Von einem ›Begriff‹ des Lebens läßt sich *vor allem* als ›implikativem Begriff‹ sprechen, der in Vorstellungsformen, stilistisch-rhetorischen Vollzugsformen und der vortheoretischen wie indirekten Rede ›im Leben‹ zum Ausdruck kommt.

der Reihe nur *erwarten* resp. abduktiv unterstellen kann, daß sie der bisher angenommenen Regel folgt. Die Regel selber hat (i.S. Wittgensteins) ›grammatischen‹ Status und ist nur indirekt ›sagbar‹, wie etwa in Grundmetaphern. Und eben so wird für gewöhnlich vom ›Leben‹ geredet: anhand von Beispielen, Bildern, Erzählungen und verwandten Formen der Unbegrifflichkeit. Diese Totalität ist nie gegeben (wie an ihren Grenzen in Geburt und Tod, Einschlafen und Aufwachen deutlich wird), sondern allenfalls aufgegeben resp. vermeint. Die ›Lösung‹ im Umgang mit der überschießenden Vermeinung sind ›Horizontvorgriffe‹ und ›-rückgriffe‹. Die Welt, in der wir leben, wie das Leben, das wir führen, sind Horizontvermeinungen, die nicht (vor allem) als Begriffe auftreten, sondern als absolute Metaphern und ihre Verwandten. Ein Lebens*begriff* ist daher eine contradictio in adjecto, wenn er etwas zu terminieren vorgibt, von dem gilt ›definiri nequit‹. Hier ist der Begriff die uneigentliche Sprachform. Reflexionslogisch zerfällt ein solcher ›Unbegriff‹ an seiner antinomischen Dialektik, da er nicht konsistent ist in seinem Selbstbezug, sofern man seine Pragmatik nicht reduziert.

Der *sprachlogische* Grund für die Entstehung von Antinomien ist, an einem Beispiel erläutert, der *»Begriff der Nichtselbstentsprechung in seiner Selbstanwendung«*[13], wie die ›Grellingsche Antinomie‹ zeigt: Wenn ›nichtselbstbezüglich‹[14] selber die Eigenschaft nichtselbstbezüglich besitzt, ist es selbstbezüglich; wenn es hingegen die Eigenschaft selbstbezüglich besitzt, ist es nichtselbstbezüglich. Das heißt, in diesem Fall folgt aus der Geltung von A die von non-A und aus der Geltung von non-A die von A. Anders als bei einer bloß formalen Kontradiktion sind in der antinomischen Kontradiktion beide Glieder wahr.[15] Der sprachliche Ausdruck ›nichtselbstbezüglich‹ ist selbstentsprechend, wenn ihre ontische Eigenschaft der Bedeutung der Entität entspricht. ›Mehrsilbig‹ etwa hat selber die Eigenschaft mehrsilbig zu sein; ›einsilbig‹ hingegen ist selber nicht einsilbig. Die Analyse der Selbstbeziehung als selbstentsprechend oder nicht-selbstentsprechend ist allerdings eine der Semantik und Ontik erst hinzutretende Reflexionsbestimmung, die pragmatisch bedingt ist. Der infinite Progreß der Bestimmungsoszillation von A → non-A → A → non-A etc. im Falle der Antinomie von ›nichtselbstbezüglich‹ ergibt sich erst durch die *»Umdeutung einer Reflexionsbestimmung in eine Eigenbestimmung* der betrachteten Entität«[16], und somit ist dieser Progreß ein spezifisch pragmatisches Phänomen.

---

[12] Vgl. LdW c. 1. ›Erfahrung‹ ist hier nicht epistemisch eng zu fassen, sondern meint alle möglichen Formen des Interpretationshandelns. – Der *›Begriff‹* wird in diesen begriffskritischen Erwägungen offensichtlich überaus eng gefaßt, was man sc. bestreiten kann. Der Antagonismus von Metapher und Begriff operiert mit diesem engen Begriffsbegriff (wie unten in Auseinandersetzung mit der Begriffsgeschichte näher ausgeführt werden wird), und deswegen wird in der Interpretation Blumenbergs an dieser Engführung festgehalten. Revidiert man den Begriffsbegriff etwa als mehrdimensionales Integral für bestimmtheitsorientierte Semiose, würde dieser Antagonismus dynamisiert. Dann würde auch vom Begriffsbegriff her explikabel, was etwa eine ›*conceptual* metaphor‹ ist (Lakoff/Johnson).

[13] D. WANDSCHNEIDER, Das Antinomienproblem, 332.

[14] Dieses Problem tritt bei Begriffen auf, die inhaltlich negativ bestimmt sind, aber formal allgemein und darin positiven Charakter haben (ebd. 332f).

[15] Vgl. ebd. 330.

[16] Ebd. 335.

Diese Reflexionsbestimmung ist dann keineswegs willkürlich, wenn die sprachliche Entität als »*Bezugsbegriff … selbst bereits eine reflexionsinduzierte Entsprechungsbeziehung ausdrückt*«[17]. Das heißt aber, daß alle Begriffe, denen eine Entsprechungsbeziehung eignet, im Vollzug ihrer Reflexionsbestimmung einen antinomischen Progreß verursachen, da die ›Umdeutung einer Reflexionsbestimmung in eine Entsprechungsbestimmung‹ durch die Bedeutung des inkriminierten Begriffs bereits impliziert und in dessen *Gebrauch* unvermeidlich ist. Entscheidend ist daher die interne semantische Relation des ersten Relats der Entsprechungsrelation: also die semantische Relation von Begriff und Eigenschaft. ›Unmittelbares Selbstbewußtsein‹ etwa ist in diesem Sinne ein ›Unding‹, sofern die Bewußtseins*relation* in diesem Bezugsbegriff negiert und somit der Ausdruck antinomisch wird, was eine negative Rückkoppelung in der Explikation provoziert mit der Folge der bekannten oszillierenden Explikationsversuche in der Interpretationsgeschichte dieses Ausdrucks. In der Frage nach der Vorfindlichkeit (oder aber der Möglichkeit, was von Wandschneider übersehen wird) einer Antinomie geht es »zentral um das *Entsprechungsverhältnis von (Bezugs-)Begriff und Eigenschaft …,* wobei die *Bedeutung* des Bezugsbegriffs *selbst* eine solche Relation zwischen Bezugsbegriff und Eigenschaft ausdrückt«[18].

Wandschneider generalisiert diese Strukturdialektik folgendermaßen: »Ist eine beliebige Entität <S>-entsprechend, so ist diese Eigenschaft selbst *nicht* in Entsprechung mit dem Bezugsbegriff <S> = <nicht-<S>-entsprechend> und die Entität folglich nicht-<S>-entsprechend. Diese Eigenschaft wiederum *entspricht* dem Bezugsbegriff <S>, so daß die Entität nun als <S>-entsprechend bestimmt ist, usw.«[19]. Daraus folgt nun aber, daß »ersichtlich *jede beliebige Entität* antinomisch oszillierende Eigenschaften besitzt!«[20]. Diese generelle Antinomik ergibt sich nicht nur durch die Reflexionsbestimmung, sondern <S> (als <S> = <nicht-<S>-entsprechend>) selber hat eine potentiell antinomische Struktur. Diese interne Struktur wird sichtbar, wenn für <S> seine Bestimmung nicht-<S>-entsprechend eingesetzt wird, wodurch bei jeder Substitution erneut <S> auftritt und von neuem die negative Selbstbedingung der Antinomie auftritt. Wandschneider formuliert frei nach Hegel: »Der antinomische Begriff <S> erweist sich so in der Tat als *›das Andere seiner selbst‹*«[21]. Diese »Unbestimmtheit« semantisch offener Entsprechungsbestimmungen[22] ist unvermeidbar und potentiell universal. <S>-entsprechend ist als pragmatische eine indirekte Bestimmung der semantisch direkten Inhaltsbestimmung von <S>. Das heißt, jeder Begriff ist durch die von ihm bestimmte(n) Eigenschaft(en) pragmatisch selbstbezüglich, hat also eine *»pragmatisch-reflexive Struktur* … Die Möglichkeit *pragmatischer Reflexivität* beruht also darauf, daß die Bedeutung des Begriffs wesentlich *Allgemeines* ist, das, als ein Allgemeines, in seinen Anwendungsfällen *mit sich selbst gleichartig* ist«[23]. Im Fall von <S> = <nicht-<S>-entsprechend> ist der negative Selbstbezug der Eigenschaft der Grund der Antinomien der pragmatischen Reflexionsbestimmung, sofern <S>-entspre-

---

[17] Ebd.; wie im Ausdruck ›Metapher‹.

[18] Ebd. 336

[19] Ebd. 338.

[20] Ebd.

[21] Ebd. 340f. Abschließend expliziert er die Wahrheit der hegelschen Kontradiktion von Sein ≠ Nichtsein und Sein = Nichtsein, genauer (<S> = <nicht-N>) ∧ (<S> = <N>), sofern die Kontradiktion in eine konsistente Antinomie resp. in eine *»wahre Kontradiktion«* transformiert werden kann (ebd. 350). Die Konjunktion ist in diesem Fall unaufhebbar, d.h. beide Glieder sind nur in ihrer Konjunktion sinnvoll. Daher wird hier auch nicht das principium contradictionis sistiert, sondern eine *stabile* Antinomie konstruiert.

[22] Ebd. 340.

[23] Ebd. 342.

chend> wie <nicht-<S>-entsprechend> gleichermaßen gültig sind: ein irreduzibler und wahrer pragmatischer Widerspruch.

Angesichts dessen unterscheidet Wandschneider vier *Typen von Selbstbeziehungen*, die *pragmatische* Reflexivität der Begriffe durch ihren Gebrauch in der Reflexionsbestimmung, die *semantische* Reflexivität der inhaltlichen Eigenschaften als interne Struktur des Begriffs, die *ontische* Reflexivität, daß ein Begriff besitzt, was er bedeutet (›mehrsilbig‹) und die Reflexivität *negativer Selbstbedingung* des vitiösen Zirkels (›Dieser Satz ist falsch‹).[24] Selbstbeziehung wird erst dann *instabil* resp. vitiös antinomisch, wenn ein Begriff durch semantische Selbstbeziehung resp. in der pragmatischen Reflexionsbestimmung seine Fundierung *negiert*, also seine ontische Reflexivität negiert, als negierte aber wieder affirmiert usw. und damit oszilliert und instabil wird. Dann ergibt sich ein *iterativer Selbstbezug der Negation,* also ein *vitiöser* Zirkel, der eskaliert resp. kollabiert. In Gang kommt diese Oszillation durch die pragmatische Reflexionsbestimmung von <S> = <nicht-<S>-entsprechend>, die einen permanenten pragmatischen Widerspruch von semantischem und pragmatischem <nicht-<S>-entsprechend> produziert. Dies ist ein prägnanter Beleg für die *»sinnkonstitutive Funktion«*[25] der pragmatischen Dimension der Sprache. Und eben diese konstitutive Dimension ist in jedem Fall basal, ob man <Metapher> als Begriff oder selber als Metapher konzipiert.

Für alle sprachlichen Entitäten gilt, sofern sie auf ihre Selbstbezüglichkeit und Selbstentsprechung hin analysiert werden: entweder sind sie *schlicht selbstentsprechend*, so daß keine Antinomie auftritt (genauer gesagt: nicht auftreten muß), oder sie sind es nicht, so daß eine Antinomie auftreten muß. Allerdings folgt aus der Umdeutung von Reflexions- in Eigenbestimmungen *stets*, also auch im nichtantinomischen Fall, ein infiniter Progreß von Entsprechungszusammenhängen. ›Mehrsilbig‹ ist zwar selber mehrsilbig und somit selbstentsprechend, aber ›selbstentsprechend‹ nicht-entsprechend zum Bezugsbegriff ›mehrsilbig‹[26], der daher auch nicht-selbstentsprechend ist. Aus dieser Dialektik ergibt sich ein infiniter, aber *stabiler* Bestimmungsprogreß, während im antinomischen Fall der Progreß instabil werden kann. In diesem Sinne läßt sich ein *vitiöser* von einem *stabilen Zirkel* unterscheiden, resp. eine kollabierende oder eskalierende von einer stabilen Semiose.[27]

Sind nun die ›nicht-diskursiven Begriffe‹[28] wie ›Zeit‹, ›Welt‹, ›Ich‹, ›Geschichte‹, ›Leben‹, ›Mensch‹ ›nur‹ Fakta der Vernunft[29], die nicht befriedigend im Begriff gefaßt werden können und somit als *unabweisliche Grundfragen* der Vernunft zu denken aufgegeben bleiben, ohne in ihrem Denken abschließend begriffen werden zu können (definiri nequit), oder sind es im präzisierten Sinn *antinomische* Themen? Es sind *irreduzibel antinomische*

---

[24] Ebd., zu deren Verflechtung ebd. 344f.

[25] Ebd. 346.

[26] So D. WANDSCHNEIDER, ebd. 335, Anm. 37.

[27] Dazu wäre die stabile von der eskalierenden resp. explodierenden Semiose zu unterscheiden (vgl. II C 6d und III B 5). Wenn man hingegen in der Explikation der Reflexionsbestimmung selbstbezüglicher sprachlicher Entitäten deren Selbstbeziehung leugnet oder unterschlägt, wird der Bestimmungsprozeß *pragmatisch inkonsistent.*

[28] Vgl. BM 165ff.

[29] Vgl. eingehend hierzu J. SALLIS, Die Krisis der Vernunft. Metaphysik und das Spiel der Einbildungskraft, bes. 65ff, 114, 115ff, 126ff, 159. Sallis interpretiert die Paralogismen und die Antinomien der Kritik der reinen Vernunft hinsichtlich der Folgen für den Umgang der Einbildungskraft mit diesen Themen und deren regulativer Funktion. Die unten erörterte Version der ›Grundfragen‹ ist die Wiederkehr dieser Themen in der kritischen Gestalt der Fragen, die die Vernunft nicht los wird, ohne sie abschließend beantworten zu können.

Themen (wie auch ›Metapher‹ selber, weswegen von ihr auch exemplarisch die Rede sein soll), von denen etwas auszusagen, vitiös antinomisch werden *kann*, aber nicht muß. *Die Repräsentation der epistemisch inferenten Interpretation der antinomischen Grundthemen als begriffliche Bestimmtheitsgenerierung zu konzipieren, ist notwendig antinomisch und potentiell vitiös, die Repräsentation hingegen metaphorisch zu verfassen, kann das vermeiden.* Eine pragmatisch inkonsistente Reflexionsbestimmung induziert ihre eigene Entgegnung, der gegenüber sie sich erneut zur Geltung bringt ad infinitum. Eine pragmatisch konsistente Reflexionsbestimmung hingegen erhöbe gar nicht erst den Allgemeinheits- (oder gar Eindeutigkeits-) und Definitionsanspruch. Sie unterböte den starken Anspruch der inkriminierten ›Begriffe‹ und vermiede dadurch die Vergeblichkeit der Definition derselben. Ein Definitionsversuch intendierte vollständige und eindeutige Bestimmung und würde der Offenheit und Selbstbezüglichkeit wie der sukzessiven Universalisierbarkeit dieser Begriffe nicht entsprechen. Diese Nichtentsprechung provozierte einen antinomischen Progreß, der instabil wäre, wie die Begriffsgeschichte dieser ›Unbegriffe‹ zeigt. Das heißt, die Reflexionsbestimmungen dieser ›Unbegriffe‹ werden vitiös antinomisch, wenn die pragmatische Reflexionsbestimmung zur negativen Eigenbestimmung umgedeutet und dies noch im Begriff zu fassen versucht wird. Eine exemplarische (also nicht-vollständige) und interpretationsfähige wie -bedürftige Darstellung hingegen würde zwar auch einen interpretativen Progreß nach sich ziehen, der aber pragmatisch konsistent und stabil ist, sofern in der Darstellungsform die Offenheit und Selbstbezüglichkeit des Themas mitgesetzt wird.

Die vitiös antinomische Dialektik kann vermieden werden, (a) wenn eine Realismusdifferenz und daher eine Sprachebenendifferenz eingeführt wird; (b) wenn die Totalitäten trotz ihres allgemeinen Charakters nicht-allgemein – eben durch exemplifizierende Horizontvorgriffe[30] wie Metaphern – repräsentiert werden, da eine allgemeine (gar finite resp. definite) Explikation pragmatisch inkonsistent wäre; (c) wenn zudem ihre potentielle Antinomik und ihre spezifische, prinzipiell infinite Interpretierbarkeit analysiert wird. Unter diesen Vorgaben kann von antinomischen Themen antinomienvermeidend die Rede sein; oder anders: so kann die oszillierende resp. kollabierende vitiöse Interpretationsdynamik der Antinomie vermieden werden, zugunsten einer stabilen (zu stabilisierenden versus eskalierenden) Interpretationsdynamik. *Absolute Metaphern sind Sprachformen zur Umgehung von Antinomien der Vernunft im Umgang mit antinomischen Themen,* etwa in der Thematisierung von Kants wie Blumenbergs Horizontbegriffen resp. Totalitäten. Diese ›Unbegriffe‹ auf einen Begriff bringen zu wollen, produziert eine vitiöse Antinomie, die sich unter Voraussetzung des hier unterstellten Begriffsbegriff des Terminus und seiner Definition durch Definierbarkeit nicht vermeiden läßt, – was allerdings mit einem anderen Begriffsmodell etwa der Reihenregel oder dem dynamischen Integral möglicherweise vermeidbar wäre.

In bezug auf Blumenberg kann man das Problem in Anwendung auf den *Metaphern›begriff‹* formulieren, der als Begriff gefaßt ebenfalls antinomisch wird: weder ist <absolute Metapher> ein finit definierter Begriff, noch gilt <Alles ist Metapher>, sondern implizit vertritt Blumenberg eine Dialektik von Begriff und Metapher ohne eine Aufhebungsdynamik. Das wäre semiotisch formuliert die Dialektik von Stabilisierung und Labilisierung.[31] Wenn man Metaphorizität als Dynamik zentrifugaler Semiose versteht[32], gälte <Al-

[30] Zum Horizontmodell s.u. II C 6d.

[31] Ohne daß diese Unterscheidung auf die von Metapher und Begriff abzubilden wäre. Zur weiteren Erörterung von Labilisierung und Stabilisierung s.u. II C 6d.

les ist basal metaphorisch>, und diese These ist dann vertretbar, wenn aus der Metaphorizität auch die Genese der symbolischen Funktion des Begriffs verständlich gemacht werden kann. Wie dies möglich ist, zeigt die kognitive Metaphorologie anhand der begrifflichen Funktion von konzeptuellen Metaphern wie Lakoff/Johnsons ›metaphors we live by‹ und Blumenbergs Untersuchungen der Orientierungsfunktion von Metaphern in der Wissenschaftsgeschichte. Aber das Verhältnis von Metapher und Begriff expliziert Blumenberg nicht näher, daher ist die These von deren nicht steigerungslogisch ›aufzuhebender‹ Dialektik eine vorgreifende Fortbestimmung. Blumenberg geht schlicht davon aus, daß gilt <Metapher> ≠ <Begriff>, und das heißt für ihn <Metapher> = <nicht-begrifflich>. Wenn hingegen <Metapher> selber als Begriff bestimmt würde, gälte: Begriff <Metapher> = nicht-<nicht-begrifflich>. So könnte der Ausdruck <Metapher> begrifflich verwendet werden; nur daß diese Verwendung dann die Probleme des ›Entzugs der Metapher‹ bekommt, wie Derrida zeigen wird.[33] Der *Begriff* <Metapher> induziert eine antinomische Reflexionsstruktur, die nicht-selbstentsprechend ist (und doch sein will?). Mit Derrida formuliert, der Metaphern›begriff‹ versucht etwas zu beherrschen, was sich wesentlich dieser Herrschaft des Begriffs entzieht. Die interpretative Dynamik des Begriffs <Metapher> führt in die Struktur einer negativen Selbstbedingung und d.h. in einen vitiösen Zirkel, der sich im ›Verlust der Phänomene‹ zeigt als der phänomenologischen Konsequenz des ›Entzugs der Metapher‹. Dieser Entzug ist das Dilemma der Antinomie, einen conceptus completus resp. eine begrifflich vollbestimmte Definition des Begriffs <Metapher> zu geben. An diesem ›Begriff‹ selber zeigt sich, daß er ein Unbegriff ist. Die Rede von Metaphern reagiert auf diese Antinomie des Begriffs entweder mit Reduktionen auf bestimmte Strukturmomente bestimmter Metaphern, die dann in epistemischer Idealisierung generalisiert werden, oder mit der dezidiert *metaphorischen* Rede von der <Metapher>. Letzteres ist die Konsequenz der Funktion faktischer Antinomienvermeidung durch Metaphern. Daß aber im Metaphern›begriff‹ die inkriminierte Antinomie auftritt, zeigt, daß die Metapher eine Totalität ist, von der gilt ›definiri nequit‹, und das gilt auch von der semiosischen Dynamik der Metaphorizität.[34]

Daß die semiosische Dynamik von <Metapher> selbstbezüglich ist, heißt auch, dieser Ausdruck ist bereits, was er bedeutet: die Metapher ist selber eine Metapher, und dementsprechend führt, von der Metapher zu reden, dazu, metaphorisch zu reden. Diese Zirkularität ist *nicht* negativ selbstbedingt, also kein *vitiöser* Zirkel, sondern ontisch reflexiv und pragmatisch konsistent

---

[32] Die nicht stabilisierend auf Identität und Eindeutigkeit aus ist, sondern auf Differenz und Mehrdeutbarkeit (s.u. II C 6d).

[33] J. DERRIDA, Der Entzug der Metapher, s.u. II D.

[34] Offen bleibt damit noch die Option, einen anderen Begriffsbegriff zu bilden, der semiotisch offen ist, wie etwa der Begriffsbegriff der Reihenregel oder der des dynamischen Integrals.

auf sich selbst zu beziehen. Den Ausdruck <Metapher> selber als eine Metapher zu verstehen heißt, ihm ontische Reflexivität zu imputieren (wie <mehrsilbig>) und ihn damit selbstentsprechend zu konzipieren. Auf diese Weise kann eine *negative* Selbstbedingung des Ausdrucks <Metapher> vermieden werden, ohne allerdings die Zirkularität der Thematisierung zu leugnen, die keineswegs notwendig vitiös, sondern *stabilisierbar* ist. Konzipiert man so von vornherein (semiotisch) Metapher und Begriff als semiosische Tendenzen oder (pragmatisch) als funktional differente Gebrauchsweisen der Sprache, kann man ihr Verhältnis als nicht steigerungslogische Dialektik stabilisieren: Sie sind einander das je andere ihrer selbst, ohne daß diese Alteritätsrelation einseitig oder steigerungslogisch reduzibel wäre.[35]

4. Begriffsgeschichte als Horizont der Metaphorologie

a) Genetischer Zusammenhang von Begriffsgeschichte und Metaphorologie

Blumenberg konzipiert seine Metaphorologie 1960 erheblich schwächer als im vorausgehenden erörtert, und zwar was die expliziten ›Geltungsansprüche‹ anbetrifft lediglich als subsidiäre Erweiterung der Begriffsgeschichte. Zum Verständnis seiner Perspektive ist es daher unerläßlich, diesen Horizont näher zu skizzieren. Im Versuch, die These der ›absoluten Metapher‹ als ›Grundbestand‹ zu verstehen, zeigte sich allerdings bereits, daß die in dieser These implizierten Konsequenzen erheblich über eine bloße Ergänzung der Begriffsgeschichte hinausgehen. Im Blick auf das Verhältnis von Metaphorologie und Begriffsgeschichte wird darauf zu achten sein, wie sich deren Wege allmählich trennen werden.

Den »Paradigmen zu einer Metaphorologie« von 1960 ging die Studie »Licht als Metapher der Wahrheit« von 1957 voraus und ihr folgten 1971 die »Beobachtungen an Metaphern«. In dieser Zeit arbeitete Blumenberg mit im von Erich Rothacker geleiteten ›Archiv für Begriffsgeschichte‹, in dem diese Studien ihren Sitz im Leben haben. Dieses Archiv war der Arbeitszusammenhang und das Publikationsorgan, aus dem die Neufassung des klassischen Eisler[36] mit dem Titel »Historisches Wörterbuch der Philosophie« unter der Leitung von *Joachim Ritter* entstand. Grundlegend für dieses Projekt war die Absicht, die verbreitete »Abtrennung« der »›systematischen‹ Funktion« der Begriffe »von ihrer Geschichte« zu korrigieren.[37] Des näheren thematisch werden sollten »nur solche Begriffe …, die für die Philosophie – ihren Gedanken formierend und ändernd – wesentlich geworden sind«[38], und das sei-

---

[35] Die Frage ist dann, inwiefern sie jeweils mehr als nur das andere *ihrer selbst* in sich tragen oder inwiefern sie grenzwertig das andere werden können.

[36] R. EISLER, »Wörterbuch der philosophischen Begriffe«, zuerst 1897, zuletzt in vierter Auflage in drei Bänden 1927/29/30 erschienen.

[37] J. RITTER, Leitgedanken und Grundsätze des Historischen Wörterbuchs der Philosophie, 76.

en, anders als nach Eislers Ansicht, nicht nur Begriffe der Naturwissenschaften, sondern auch der Theologie, Kunst- und Literaturgeschichte, Sprachtheorie, Soziologie wie grundsätzlich der Geisteswissenschaften. Ritter formulierte stellvertretend für den Herausgeberkreis programmatisch, daß das Wörterbuch *nicht* dem cartesianischen Begriffsbegriff folge, der vollendete Terminologie durch vollständige Vergegenständlichung und definitive klare und deutliche Erkenntnis als das ›eschatologische‹ Ideal der Philosophie verstehe. Darin teilt er mit Blumenberg die pragmatisch situierte Geschichtlichkeit des Begriffs und versteht »die Geschichte des Begriffs als ein für die Erfüllung seiner Aufgabe wesentliches Element«, was »in einem durchaus pragmatischen Sinn darin begründet« sei, »daß das geschichtliche Selbstverständnis der Philosophie (zumal im deutschen Sprachbereich) für ihre gegenwärtige Entwicklung nicht weniger kennzeichnend ist als das Postulat einer im Sinne der cartesischen ›science universelle‹ verstandenen geschichtsfreien Exaktheit philosophischer Aussagen«.[39]

Soweit ist Ritter auch mit der Hermeneutik *Gadamers* einig, dem zufolge die Begriffsgeschichte unhintergehbar zu dem »›neuen kritischen Bewußtsein‹« gehöre, das alle »›Sprach- und Denkgewohnheiten vor das Forum der geschichtlichen Tradition stellt‹«, weil sie »›um ein begründetes geschichtliches Selbstverständnis bemüht ist‹«[40]. Damit ist a limine ausgeschlossen, Begriffsgeschichte als systematischen oder historischen Relativismus zu konzipieren, auch wenn der demgemäß selber geschichtlich zu verstehende systematische Mittelweg nicht ausformuliert wurde. Der Titel ›Historisches Wörterbuch‹ soll nur indizieren, daß es »›die Philosophie im Horizont ihrer Geschichte und ihrer geschichtlichen Herkunft zum Gegenstand hat‹«[41]. In eben diesem Horizont der ›durchaus pragmatisch begründeten‹ Geschichte der Philosophie ist auch Blumenberg zu verorten. Er ist allerdings nicht der Ansicht, daß die Rückbindung der Philosophie an ihre Geschichte nur eine ›Arbeit am Begriff‹ erfordere, denn der Begriffsbegriff der Begriffsgeschichte und damit ihr symboltheoretischer Horizont sei zu eng, um, wie Blumenberg 1957 formulierte, Geschichte ›in einem fundamentalen Sinn‹ zu verstehen.

Präziser als Ritter faßte 1955 *Erich Rothacker*[42] in seinem Geleitwort zum ersten Band des ›Archivs für Begriffsgeschichte‹, das den Untertitel trägt »Bausteine zu einem Historischen Wörterbuch der Philosophie«, strikt den Terminus als den Gegenstand der Begriffsgeschichte. Aber Rothacker benennt zugleich die Grenze dieser Perspektive: »Unterhalb dieser terminologischen Schicht haben aber die Probleme selbst ihre Geschichte«[43]. Dieser

---

38 Ebd.
39 Ebd. 78f; er rekurriert hier explizit auf Blumenbergs Anticartesianismus (PM 7f).
40 Ebd. 79 (mit H.G. GADAMER, Wahrheit und Methode [1960] XVII, 7).
41 J. RITTER, ebd. 80.
42 Vgl. E. ROTHACKER, Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins, V, Anm. 7.
43 E. ROTHACKER, Geleitwort, 5, mit N. Hartmann.

›Untergrund‹ ist für ein Archiv wie für ein Wörterbuch indes zu abgründig, wie an Rothackers Skizze der »Aufgaben eines idealen begriffsgeschichtlichen Wörterbuchs (vielleicht vom Umfange von ›Religion in Geschichte und Gegenwart‹)«[44] deutlich wird. Die Terminologiegeschichte hat die *Problem*geschichte zur Voraussetzung, deren »ideale Aufklärung und totale Durchleuchtung« sowohl die »*gesamte europäische Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte«* als auch die »*Problematik, Aporetik, Typik* und *Dialektik des philosophischen Denkens überhaupt* durchsichtig machte«.[45] Zum idealen Wörterbuch gehöre aber nicht nur die Philosophie-, sondern die gesamte Kulturgeschichte in Gestalt der »*kulturphilosophischen* Grundbegriffe«, deren Erarbeitung den Horizont des gesamten Werkes von Rothacker bildet. Spätestens angesichts dieser Eskalation des Horizontes ergeben sich für die Durchführung Probleme »fast ungeahnten Umfangs«[46], angesichts derer das ›Archiv für Begriffsgeschichte‹ nur »Bausteine« zusammentragen könne (was seine topische Vorgehensweise erklärt). Zwischen der engen Perspektive auf ›den Terminus‹ und der weiten auf ›die Probleme‹ der Kultur bleibt so weiterhin offen, wie de facto ›der Begriff‹ der Begriffsgeschichte zu bestimmen wäre.[47]

Blumenbergs Verhältnis zur Begriffsgeschichte ist am ehesten auf dem Hintergrund von Erich Rothackers Programm zu verstehen, nicht nur, weil Rothacker die Arbeit des Archivs leitete, sondern auch, weil sein Projekt des Wörterbuchs kulturgeschichtlicher Grundbegriffe, seine Materialien zum ›Buch der Natur‹, seine Kulturanthropologie und sein ›Satz der Bedeutsamkeit‹ von Blumenberg teils mehr, teils weniger aufgenommen und fortgeführt werden, so daß jedenfalls eine gründliche Auseinandersetzung mit Rothacker angenommen werden muß. Spezifisch für Rothackers Verständnis von Begriffsgeschichte ist sein kulturgeschichtlich weit ausgreifender Horizont, der Theologie, Literatur und Kunst einbezieht, und seine Pointe, die Problemgeschichte in die Begriffsgeschichte zu integrieren. Es seien die sowohl lebensweltlichen als auch wissenschaftlichen *Probleme*, die Begriffsgeschichten als Problemgeschichten motivieren.[48] Wenn Odo Marquard Blumenbergs Monographien später salopp ›Problemkrimis‹ nennt[49], ist der Problembezug von Blumenbergs Metapherngeschichten prägnant benannt. Was aber sind es für Probleme?: »so wollen wir doch wenigstens wissen, weshalb wir wissen wollten, was zu wissen nun mit Enttäuschung verbunden ist« (SZ 77); »*Was wollten wir wissen?*« resp. »was es denn gewesen war, was wir hatten wissen wollen«[50]; »*Was war es, was wir wissen wollten? … Was war es, was wir er-*

[44] Ebd. 7.

[45] Ebd. 5f.

[46] Ebd. 7.

[47] ROTHACKER notiert nur, »daß der Begriff ›begriffsgeschichtlich‹ nicht einwandfrei ist. Eine Geschichte haben die Termini und die Probleme. Nicht eigentlich der Begriff als solcher« (ebd. 9). Das ist aber spätestens seit Hegel mindestens begründungsbedürftig.

[48] H.G. MEIER, Begriffsgeschichte, 796.

[49] O. MARQUARD, Entlastung vom Absoluten, XXI.

hoffen durften?« (LdW 9) und damit implizit ›Was war es, was wir tun sollten?‹ resp. als Grundfrage die der philosophischen Anthropologie ›Was war es, was der Mensch war?‹ (AAR). Dies sind – wieder auf kantischem Hintergrund – geschichtlich variable Grundfragen oder Grundprobleme humanen Daseins. Diese Grundfragen sind die in Fragen formulierten Themen der klassischen Metaphysik, bei Kant in vernunftkritischer, bei Blumenberg in problemgeschichtlicher Perspektive. Der Horizont der Problemgeschichte wird aber von Blumenberg insofern überschritten, als bei ihm kein historiographisches oder kulturgeschichtliches, sondern ein lebenswelt- und kultur*hermeneutisches* Interesse leitend ist. In Erinnerung an die Anfänge der Metaphorologie in der Auseinandersetzung mit Heidegger in der Dissertation (PU) zeigt sich hier dessen Präsenz in Blumenbergs Abweichung von der Begriffsgeschichte Rothackers.

Blumenberg teilt gleichwohl mit ihm den gegenüber der Terminologiegeschichte erheblich weiteren Horizont der Kultur- resp. Problemgeschichte, weswegen seine späteren Monographien auch deutliche Affinitäten zur Kulturgeschichte zeigen. Sein impliziter Lebensweltbegriff ist diesseits phänomenologischer Näherbestimmungen der der kulturell-geschichtlichen Lebenswelt(en).[51] Aber mit dieser Horizontgemeinsamkeit steht Blumenberg *vor dem abgründigen Untergrund*, der ›ungeahnte Probleme‹ aufwirft, wie Rothacker gesehen hatte. Schon in der Studie zur Wahrheitsmetaphorik von 1957 (Licht) versucht Blumenberg diesen unabsehbar tiefen Untergrund der Terminologiegeschichte zu bearbeiten. Vereinfacht gesagt folgt Blumenberg eher der weiteren, abgründigen Version der Begriffsgeschichte in Rothakkers Lesart, die zwar im begriffsgeschichtlichen Horizont situiert werden kann, ihn aber implizit weit überschreitet. Faktisch ist bereits Blumenbergs frühe ›Arbeit im Untergrund‹ eine Arbeit am Anderen der Begriffsgeschichte, die in das Historische Wörterbuch zumindest dem Programm nach keinen Eingang fand.

Daß das weite Feld des Vor- und Unbegrifflichen nicht in das Historische Wörterbuch aufgenommen werden sollte, begründete Ritter pragmatisch, was angesichts der sich hier abzeichnenden Probleme auch verständlich ist: »Das Wörterbuch beschränkt sich auf Begriffe und Termini … Der Herausgeberkreis hat, nicht leichten Herzens, darauf verzichtet, Metaphern und metaphorische Wendungen in die Nomenklatur des Wörterbuches aufzunehmen, obwohl ihm klar war, daß, wie *H. Blumenberg* gezeigt hat, gerade die der Auflösung in Begrifflichkeit widerstrebenden Metaphern ›Geschichte in einem radikaleren Sinn als Begriffe‹ [PM 11] haben und an die ›Substruktur des Denkens‹ [ebd.] heranführen, die die ›Nährlösung der systematischen Kristallisationen‹ [ebd.] ist. Der Grund dieses Verzichtes war die Einsicht, daß damit das Wörterbuch bei dem gegebenen Stand der Forschun-

---

[50] LdW Einleitungstext (nach der Seitenzählung der stw-Ausgabe wäre das S. 0).
[51] Zum Singular und Plural von ›Lebenswelt‹ vgl. LzWz 68, 86f, und unten II E 1b.

gen in diesem Felde überfordert würde und daß es besser sei, einen Bereich auszulassen, dem man nicht gerecht werden kann, als sich für ihn mit unzureichender Improvisation zu begnügen«[52]. Im Rückblick auf die bisher erschienenen Bände des Wörterbuchs zeigt sich allerdings, daß dieser Verzicht de facto mitnichten durchgehalten wurde.[53] Daß sich die Metapher faktisch doch in das Wörterbuch der Begriffsgeschichte einschlich, liegt sowohl an der Metaphorizität vieler Begriffe, als auch an der begrifflichen Funktion mancher Metaphern. Offensichtlich ist die Grenze nicht syntaktisch oder semantisch scharf zu ziehen. Wenn der Gebrauch die Metapher macht, kann sie in ihrer Geschichte auch als Begriff gebraucht worden sein, ohne zum Terminus zu werden. Damit wird die Begriffsgeschichte allerdings durch die Metaphorologie sei es subsidiär oder sei es subversiv in Metaphern verstrickt. Denn die Metapher wie der Begriff sind induziert durch die lebensweltlichen und wissenschaftlichen ›Probleme‹ einer Kultur, die Rothackers Kulturgeschichte angedeutet hatte und an denen Blumenberg mit seiner Metaphorologie wissenschafts- und lebensweltthermeneutisch weiterarbeitet.

---

[52] J. RITTER, Vorwort, VIIIf. – Daher fragt sich, ob nicht doch der Philosophie eine deutliche Begriffsfixierung unterstellt wird und damit die Relevanz der Unbegrifflichkeit im Zusammenhang metaphysischer und theologischer Grundfragen wie im Blick auf *jeden* Begriff unterschätzt wird.

[53] Vgl. die dennoch im Historischen Wörterbuch der Philosophie aufgenommenen Metaphern (die vielleicht als ›conceptual metaphors‹ verstanden wurden): *Buch des Lebens, Buch der Natur, Buch der Schöpfung,* Bild, Befindlichkeit, Außen/innen, Auftrag des Himmels, Äther, Arkadien, Apollinisch/dionysisch, Anschauung Gottes, Anmutung, Angleichung an Gott, Ancilla theologiae, Amor fati, Adam Kadmon, Dämonen etc., Demiurg, Dichterweihe, Dreieinigkeit/Dreifaltigkeit, Ebenbild, Ekstase, Elan vital, Entzauberung, Erbauung, Erbsünde, Erdgeist, Erleuchtung, Erlösung, Erwählung, Erweckung, Erziehung des Menschengeschlechts, Eselsbrücke, Existenzerhellung, Fons vitae, ewiger Friede, Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, Gehäuse, Genius malignus, Gesellschaftsvertrag, Gestell, Geviert, Gottebenbildlichkeit, Gottes Mummerei, Vergottung etc., Günstling der Natur, Hackordnung, prästabilierte Harmonie, Herrenmoral, Hölle, *Homo pictor u.a.,* Idiomatum communicatio, In-der-Welt-sein, Inkarnation, Jenseits von Gut und Böse, Kahlkopf, Kehre, *Kopernikanische Wende,* Krankheit zum Tode, Krokodilschluß, Lebensstil u. a., Leviathan, *Licht,* Lichtung, List der Vernunft, Lob Gottes, Lumen fidei/naturale, Mängelwesen, Maschinentheorie des Lebens, Melancholie, Menschensohn, der große Mittag, Mundus archetypos u. a., Mysterium tremendum et fascinosum, *Nachahmung der Natur,* Nachfolge Christi, Natur in Gott, Naturzustand, Nichtgegenständlichkeit Gottes, Noch-Nicht-Sein, Ockham's razor, Ödipus-Komplex, Opfer, Organismus, Palingenesie, *Pathos der Distanz,* Pathosformel, Patriarchat, Perichorese, Postmoderne, Potentia oboedientialis u.a., Präexistenz, Protoplast, Ptolemäisches Weltsystem, Reich Gottes, Reinkarnation, *Rettung der Phänomene,* Rhizom, Robinsonade, Sacrificium intellectus, Seelengrund, Seelenwagen u.a., Sein zum Tode, Selbstbehauptung, Selbsterhaltung, Sephirot, Sinn des Lebens, Sitz im Leben, Spiegel, Spiel u.a., Sprung, Spur, Staatsmaschine, Standhaftigkeit, Standpunkt/Gesichtspunkt, Stellvertretung, Sterben lernen, Stratifikation, Stufen, *Sündenfall,* Systole/Diastole, Tauschgesellschaft, Tellurisch, *Teufel, Theodizee,* Tiefe/Tiefsinn, Tierrecht, *Tod Gottes,* Todestrieb, Transzendenz, Trinität, Trunkenheit/Nüchternheit. (Kursiven heben einige der Metaphern hervor, die auch von Blumenberg bearbeitet wurden.)

b) Blumenbergs Rückführung der Begriffsgeschichte auf Metapherngeschichten

Angesichts des Ausscheidens der Metaphorologie aus dem Projekt der Begriffsgeschichte wendet sich Blumenberg 1971 in Antwort auf Ritters programmatische Einleitung des Historischen Wörterbuches der Philosophie kritisch gegen das Projekt – ohne allerdings dessen Horizont verlassen zu wollen: »Das neue Werk soll die Spannung aushalten, die zwischen den Polen des in Wissenschaftstheorie und neuer Logik transformierten Cartesianismus einerseits und der *sich geschichtlich begreifenden Philosophie* andererseits entstanden ist« (BM 162), und damit trifft Blumenberg eine entscheidende Unklarheit, die für ihn allerdings (noch) kein Grund der Distanznahme gegenüber dem Projekt und der Arbeit des ›Archivs für Begriffsgeschichte‹ zu sein scheint. Die ungeklärte Spannung kritisch verschärfend meint er, die »Begriffsgeschichte … kann sich von einer uneingestandenen Vorliebe für das cartesianische Ideal und dessen Nachfolger kaum lösen« (BM 163). Anhand von Rothackers ›idealen‹ Vorgaben für die Begriffsgeschichte wie an dem Aussein auf ›klar und deutlich‹ definierte Termini war das deutlich belegbar. Auch wenn Rothacker den Horizont gerade in der Richtung erweiterte, die Blumenberg einschlägt, ging es ihm final um ›totale Durchleuchtung‹, ›Durchsichtigkeit‹ und die allumfassende Enzyklopädie, bei aller Horizonterweiterung also um eine universale Lexikalisierung der Termini, Probleme und letztlich der Kultur. Blumenberg nimmt diese Erweiterung auf, löst sie aber aus der Perspektive der Arbeit an einem Wörterbuch und damit aus der Dynamik der Lexikalisierung und befreit paradigmatisch die Metapher von der Herrschaft des Begriffs. Diese systematische Option war bereits in der These von der absoluten Metapher als ›Grundbestand‹ impliziert.

An den Cartesianismusvorwurf anschließend heißt es daher: »Hier liegt der Grund dafür, die Ausweitung der begriffsgeschichtlichen Forschung in die Metaphorologie« nicht nur als ein vermeidbares Zusatzkapitel anzusehen, wie Ritter in seinem Vorwort meint, sondern: »Vielmehr leistet die Metaphorologie der Begriffsgeschichte den Hilfsdienst, an eine genetische Struktur der Begriffsbildung heranzuführen, in der zwar die Forderung der Eindeutigkeit nicht erfüllt wird, die aber die Eindeutigkeit des Resultats als Verarmung an imaginativem Hintergrund und an lebensweltlichen Leitfäden erkennen läßt« (ebd.).[54] »Die Metaphorologie darf hinsichtlich ihrer Gegenständlichkeit nicht nur als Vorfeld [so Blumenberg in Licht 432] oder Substruktur [so in PM 11] der Begriffsbildung betrachtet werden, sondern sie erschließt in umgekehrter Richtung die Rückführbarkeit des konstruktiven Instrumentariums auf die lebensweltliche Konstitution, der es zwar nicht entstammt [gegen Blumenberg, D1, 428f?], auf die es aber vielfältig zurückbezogen ist« (BM 164). Hier liegt also eine bemerkenswerte Weiterung und

[54] »Die Lebenswelt liefert nicht nur das Material, das zu verarbeiten ist, sondern sie hat auch ihre differenzierte Widerstandsstruktur gegen solche Verarbeitung, auch gegen die Anerkennung des darin Geleisteten« (BM 164).

Verselbständigung seiner Metaphorologie vor, die 1971 explizit wird: Ihr Thema wird nicht mehr als das *Vor*feld oder die *Sub*struktur verstanden und nicht mehr auf den Begriff und die Begriffsgeschichte hin konzipiert, sondern es wird in seiner Selbständigkeit erfaßt, in der (im Vergleich mit der Begriffsgeschichte) *allein* der ›imaginative Hintergrund‹ und die ›lebensweltlichen Leitfäden‹ aufzuspüren seien.

Es fragt sich, wie stark diese Thesen einzuschätzen sind und damit in eins, was sie genau besagen. Die *›Rückführbarkeitsthese‹* könnte als eine gegenbesetzende Inversion der cartesianischen These der Reduzibilität der Metaphern verstanden werden. Allerdings heißt es, das ›kognitive Instrumentarium‹ *entstamme* nicht der lebensweltlichen Konstitution, sondern sei ›nur‹ auf es *zurückbezogen*. Die ›Rückführbarkeit‹ soll anscheinend keine konstitutionsanalytische Reduzibilität bedeuten, sondern nur einen ›vielfältigen Rückbezug‹; aber auch das bleibt vage. Dabei hatte Blumenberg in seiner »Nachbemerkung zum Bericht über das Archiv für Begriffsgeschichte« 1967 gerade das Interesse an der »Struktur der Genesis von Begriffen« bekundet (D 43, 79) und dazu die brisante These vertreten: »Große begriffsproduktive Leistungen vollzogen und vollziehen sich weitab vom Areal philosophischer Zuständigkeit« (ebd. 80), was nicht heißen muß, daß sie allein der Lebenswelt ›entstammen‹, sondern auch den Wissenschaften. Angesichts der Grundsätzlichkeit dieser These der wissenschafts- und lebensweltthermeneutischen ›Rückführbarkeit‹ und ihrer Orientierungsfunktion für Blumenbergs Perspektive scheint mir hier der Versuch einer starken Lesart dieser Andeutungen sinnvoll. Das hieße, daß Blumenberg *im pragmatischen Rahmen der Arbeit der Begriffsgeschichte deren Horizont überschreitet in Richtung auf eine Lebensweltthermeneutik am Leitfaden der Metaphern* (und ihrer Verwandten). Seine Methode ist eine eigene, seine einzelnen Themen und der gesamte Aufmerksamkeitsbereich ist ein anderer, seine Blickrichtung ist invers, und die genannten Thesen zeigen eine gründliche Skepsis gegenüber ›der‹ *Begriffs*geschichte wie auch gegenüber dem totalen Begriff *Geschichte*, der selber nur metaphorisch darzustellen sei.[55]

So fragt er etwas skeptisch, was denn ein *Begriff* (resp. ein Terminus) sein mag, dessen Geschichte geschrieben werden soll: »[1] genaue Definitionen sind auch und gerade in der Geschichte der Philosophie gefordert, vermeintlich sogar gegeben und dann im Gebrauch immer wieder ebenso gründlich vernachlässigt worden. [2] Definitionen waren nur zu oft der

---

[55] »Wir wissen, was eine erzählte Geschichte ist. Aber wir wissen nicht, was es bedeutet, daß wir eine Gesamtheit möglicher Geschichten unter einem schwer bestimmbaren Auswahlprinzip ›die Geschichte‹ nennen können ... Es braucht auch nicht darauf hingewiesen zu werden, daß die Übertragbarkeit dieser Metapher ursprünglich ganz schlicht in der Erzählbarkeit bestand ... Der Singular von Geschichte ist selbst eine absolute Metapher« (BM 168). Vgl. dazu W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Geschichte als absoluter Begriff, der seine Arbeit gegen den Absolutismus des Geschichtsbegriffs mit Blumenbergs anthropologischer Limitierung desselben schließen läßt (118ff).

Schein der Genauigkeit vor der theoretischen Realität der notwendigen Ungenauigkeiten. Es ist bereits ein Stück terminologiegeschichtlich vermittelter Einsicht, [3] daß Exaktheit ein Produkt der Interferenz von Unbestimmtheiten zu sein vermag …« (D 43, 80). Diese Skepsis gegenüber dem ›terminus ad quem‹ der cartesianischen Begriffsgeschichte (wenn deren Ziel der Geschichte im klar und deutlich definierten ›Terminus‹ bestünde), geht doppelsinnigerweise zugleich einher mit der *subversiven Inversion* der Terminologie, sofern die *Genauigkeit des Terminus* nur Schein und die *Genauigkeit (des Lebens)* Resultat von (kalkulierten) Unbestimmtheiten sei, so daß die ›Exaktheit‹ gerade nicht durch die intentio recta der Definition zustande komme, sondern durch deren intentio obliqua oder eine List der lebensweltlichen Vernunft, die die notwendige Ungenauigkeit der Gebrauchs der Termini zur Quelle der ›Exaktheit‹ werden lasse. Der erste Satz erscheint als ein Gemeinplatz, der eine beinahe wohlfeil klingende Gelassenheit gegenüber Definitionsbemühungen artikuliert und dabei eine Gebrauchstheorie mit Nähen zum Pragmatismus zu implizieren scheint. Der zweite Satz ist weniger gewöhnlich und geht mit zwei Thesen einher, die den Rahmen der Begriffsgeschichte bei näherer Explikation sprengen. Wenn Definitionen nur den Schein von Genauigkeit produzieren, dann ist die Geschichte definierter Termini auf schlechten Schein aus. Statt dessen sei die ›Ungenauigkeit‹ ›theoretische Realität‹, und sie sei zudem noch ›notwendig‹. Dieser Satz, der deutlich den Boden der Begriffsgeschichte verläßt, wäre einer Begründung ausgesprochen bedürftig. Der dritte Satz schließlich unterscheidet die durch Unbestimmtheiten (resp. Ungenauigkeiten) produzierte (!) Exaktheit von der definitorischen und scheinbaren Genauigkeit. Wie diese Exaktheitsproduktion durch Unbestimmtheit vorzustellen oder gar zu begreifen ist, bleibt ungeklärt und bloß programmatisch – aber darin um so anregender, eigene Fortbestimmungen dieser unbestimmten Formulierungen zu suchen.[56] Diese *pragmatische Funktion von Blumenbergs ›Reizformeln‹* scheint mir deren Pointe zu bilden, die man verlöre, wenn man die mangelnde Ausführung, Begründung und Deutlichkeit analytisch aufrechnete. Die ›Interferenz von Unbestimmtheiten‹ könnte man als die situative, effektive und pragmatische Prägnanz der Metapher verstehen, – und in dieser kommunikativen Funktion ist sie in der Tat von einer Eindeutigkeit, die nicht durch eine Definition im Terminus entstehen kann.

Der historisch-genetische Hintergrund der Begriffsgeschichte klärte seinerseits in der programmatischer Diskussion keineswegs, was mit ›Begriff‹ genau gemeint sei, geschweige denn, daß man von dorther auf Blumenbergs Begriffsbegriff schließen könnte, der wie gezeigt bereits 1957 kritisch gefaßt wird. Noch H. G. Meier in seinem Artikel zur Begriffsgeschichte des

[56] Zu dieser Dialektik von Bestimmtheit, Unbestimmtheit und Fortbestimmung s.u. III B; vgl. CHR. BERMES, Philosophie der Bedeutung – Bedeutung als Bestimmung und Bestimmbarkeit, bes. 144ff (zu Cassirer) und 205ff.

Begriffs ›Begriffsgeschichte‹ konstatiert lakonisch »Eine *Theorie der B.[egriffsgeschichte]* ist zur Zeit noch Desiderat«[57]. Nötig sei dazu neben anderem »eine Theorie der Begriffe und eine Theorie der Geschichte«[58], – und beides ist anscheinend aus seiner Sicht ›noch‹ Desiderat. Damit wird die Vakanz einer systematischen Theorie des Begriffs wie der Geschichte der ›Begriffsgeschichte‹ zum Problem des Verständnisses der Metaphorologie, da sie in deren Horizont zu stehen meint, gleich ob man dieses Verhältnis der ›Dienstbarkeit‹ affirmativ oder kritisch, subsidiär oder auch subversiv versteht.[59]

›Die‹ Begriffsgeschichte unterscheidet aber zumindest deutlich zwischen *Terminus und Begriff*: Der Terminus gewinne »sein ›inneres Leben‹ vom Begriff her«[60], und so sei die »Terminologie … gegenüber dem Begriffssystem unvermeidlich in einem Rückstand«.[61] Der Terminus sei die ›wörtliche‹ und definierte Fassung eines Begriffs, der davon zu unterscheiden und ursprünglicher sei. Deswegen wäre die Formulierung ›Terminologiegeschichte‹ eine Verkürzung des Projekts. Dementsprechend unterscheidet auch Blumenberg den Begriff von der späteren und problematischen Terminologisierung (D 1). So wäre der Terminus ein Produkt der Definition, der Begriff aber dem vorgängig. Woher allerdings ein Begriff stammt, gehört zur Begriffsgeschichte des Begriffs ›Begriff‹, wird also begriffsgeschichtlich historisch genetisiert, aber nicht systematisch geklärt.

Jedenfalls ist Blumenbergs Begriffsbegriff keinesfalls bloß der Terminus und das Andere der Metapher nicht auf ihn zu reduzieren. Es liegt systematisch nahe zu vermuten, daß Blumenberg an eine *beiderseitige ›Absolutheit‹ und Gleichursprünglichkeit von Begriff und Metapher* denkt. Dann wäre auch vice versa der Begriff *nicht* auf die Metapher zu reduzieren; nur gerade das wäre zu klären. Wenn Blumenberg noch 1979 programmatisch zugleich rück- wie ausblickend erklärt: »Als Erich Rothacker 1960 die ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹ in sein ›Archiv für Begriffsgeschichte‹ aufnahm, dachte er wie der Verfasser an eine subsidiäre Methodik für die gerade ausholende Begriffsgeschichte. Seither hat sich an der Funktion der Metaphorologie nichts, an ihrer Referenz einiges geändert« (SZ 77), dann wird explizit formuliert, daß die Metaphorologie im ›Dienst‹ der Begriffsgeschichte stand und stehe. Aber bereits die Auseinandersetzungen um 1970/71 lassen einen daran zweifeln, wie auch daran, ob die deklarierte Rückbindung an die Begriffsgeschichte ausreicht, um die Eigendynamik der Entwicklung der Metaphorologie zu verstehen.

---

[57] H.G. MEIER, Begriffsgeschichte, 789.

[58] Ebd. 790.

[59] Dieses Manko kann hier nicht ›behoben‹ werden, sondern bedürfte symboltheoretisch weitergehender Erörterung, etwa im Anschluß an N. GOODMAN, Weisen der Welterzeugung, und G. ABEL, Interpretationswelten.

[60] H.G. MEIER, ebd. 793.

[61] Ebd. 794.

Bis 1979 jedenfalls habe sich die »Blickrichtung ... umgekehrt: sie ist nicht mehr vor allem auf die Konstitution von Begrifflichkeit bezogen, sondern auch auf die rückwärtigen Verbindungen zur Lebenswelt als dem ständigen ... Motivierungsrückhalt aller Theorie« (SZ 77). Das verrät, daß ›Begrifflichkeit‹ als *Konstitutions*produkt verstanden wurde und wird und damit keinen ›vorgeschichtlich‹ transzendentalen Status hat. Die Geschichtlichkeit der Begriffe erstreckt sich Blumenbergs Erachtens zudem auch auf deren konstitutiven Untergrund. Dann liegt die ergänzende Vermutung nahe, daß die ›Begrifflichkeit‹ in der vortheoretischen, lebensweltlichen Arbeit an den kulturellen ›Problemen‹ und den ›großen Grundfragen‹ entsteht, wenngleich sich der Einwand erhebt, die Begriffe müßten doch für diese Arbeit schon in Anspruch genommen werden. Sofern es die Philosophie »immer wieder mit dem Unbegriffenen und Vorbegriffenen aufzunehmen hat« (Licht 432), ist die Begriffsbildung ›immer wieder‹ Aufgabe und nicht fraglose Vorgabe. Der Arbeit an dieser Aufgabe gehen aber die von ihr vorgefundenen »Artikulationsmittel des Unbegreifens und Vorbegreifens« voraus, also die vielfältigen Formen der Unbegrifflichkeit in ›lebensweltgeschichtlichem‹ Sinne. *Dann wären die Begriffe stets verspätet und damit rekursiv rückführbar auf die Unbegrifflichkeit.* Ob sie allein darauf zurückgeführt werden können und etwa in Vicos Sinn strikt Leistungen der Phantasie seien, eine Funktion der Einbildungskraft also, bleibt unklar, scheint mir angesichts der zitierten Formulierungen von 1967 aber unwahrscheinlich. Klar hingegen ist, daß Blumenberg die Unbegrifflichkeit und deren ›Artikulationsformen‹ für basal hält und die Begriffsgenese erst verständlich und beschreibbar sei auf dem vorausliegenden Hintergrund der Lebenswelt und ihrer Metaphern wie deren Verwandten. *Die subsidiäre Methodik erscheint so gesehen als retrospektive Horizonterweiterung der Begriffsgeschichte*, von der aus sich allerdings die Stellung des Begriffs und die Bedeutung der Geschichte anders darstellt, als wenn lediglich die terminologische Varianz eines Begriffs beschrieben wird. Die *Sub*struktur entfaltet eine Relevanz und Tragweite, infolge derer die Metaphorologie nicht nur subsidiär ist, sondern gegenüber der ›Herrschaft des Begriffs‹ wie seiner Geschichte subversiv werden kann. *Der ›fundamentale‹ Sinn der geschichtlichen Lebenswelt(en) und die genealogische Rückbindung der Begriffe* folgen aus dieser anders gelagerten Hinsichtnahme.

5. Vico als Protagonist der Metaphorologie

a) Vicos Logik der Phantasie als Metaphorologie

Auch wenn der zeitgenössische genetische Kontext von Blumenbergs Metaphorologie die Begriffsgeschichte war, hat doch ihr Thema seine eigene Geschichte, der im folgenden zur Abschreitung des Horizonts nachgegangen werden soll. Trotz seines Rekurses auf Kant zur Klärung der ›quaestio iuris‹ ist die Tradition, in der Blumenberg mit seiner Aufmerksamkeit für Metaphern und in seiner Aufwertung ihrer kulturhermeneutisch basalen Funktion

steht, prägnanter mit Vico[62] benannt, als *der* Referenzfigur gegen das cartesianische Projekt der Regulae (PM 8), wie er ihn auch selber loziert. Der Nachweis absoluter Metaphern nötige dazu, »das Verhältnis von Phantasie und Logos neu zu durchdenken« und Phantasie nicht nur als »Substrat für Transformationen ins Begriffliche zu nehmen …, sondern als eine katalysatorische Sphäre, an der sich zwar ständig die Begriffswelt bereichert, aber ohne diesen fundierenden Bestand dabei umzuwandeln und aufzuzehren« (PM 10). Vico »ging dabei von der Voraussetzung aus, daß die von Descartes geforderte Klarheit und Bestimmtheit allein dem Einsichtsverhältnis des Schöpfers zu seinem Werk vorbehalten sei: *verum ipsum factum*. Was bleibt dem Menschen? Nicht die ›Klarheit‹ des Gegebenen, sondern die des von ihm selbst Erzeugten: die Welt seiner Bilder und Gebilde, seiner Konjekturen und Projektionen, seiner ›Phantasie‹ in dem neuen produktiven Sinne, den die Antike nicht gekannt hatte« (PM 8).[63] Im Horizont dieser ›Logik der Phantasie‹ verortet Blumenberg seine eigene Thematisierung der Metapher direkt im Anschluß an diese Erwägung, ohne sie näher auszuführen.[64] Das soll hier ansatzweise nachgetragen werden anhand einiger basaler Topoi Vicos wie *phantasia*, *memoria und ingenium*, seiner *Hermeneutik der Geschichte* ›in einem fundamentalen Sinn‹, dem *verum factum* und seiner *theologischen Anthropologie.* Zuvor sei einleitend die basale Stellung der Metapher wie der Logik der Phantasie skizziert.

Vicos Formulierung der Logik der Phantasie steht im Zusammenhang der fünf Bücher der *›Scienza Nuova‹* und zwar im zweiten Buch (Von der poetischen Weisheit), in dem der erste Abschnitt die ›Poetische Metaphysik‹ und der zweite die ›Poetische Logik‹ behandelt. Dort ist das erste Kapitel überschrieben »Von der poetischen Logik«, dem sich »Folgesätze über die Tro-

---

[62] Aber es heißt leider schlicht unzutreffend: Vico sei »insofern in das cartesische Schema zurückgefallen, als er für die Sprache der Phantasie eine frühe Epoche der Geschichte reserviert« (PM 10). Damit wird die geschichtsphilosophisch spekulative und die fundamentalanthropologische Funktion von Vicos Retrojektionen verkannt. Vgl. zu Blumenbergs Rekurs auf Vico S.R. LUFT, Hans Blumenberg's Use of Verum/Factum.

[63] Blumenberg dürfte den Anfang von VICOS ›Liber metaphysicus‹ vor Augen gehabt haben: »Für die Lateiner sind die Begriffe des ›Wahren‹ und des ›Geschaffenen‹ miteinander vertauschbar, oder … konvertibel«, so daß für sie gelte: »Das Wahre ist das Geschaffene selber [verum esse ipsum factum], und daher ist in Gott das erste Wahre, da Gott der erste Schöpfer ist; in Gott ist auch das unendlich Wahre, da Gott der Schöpfer von allem ist; und Gott ist das genaueste Wahre, weil Gott nämlich die äußersten wie die innersten Elemente der Dinge gegenwärtig sind, denn er enthält sie in sich« (Liber metaphysicus I, 1; 34ff).

[64] »Das Absolute, das dem modernen Menschen am ehesten in seinen ästhetischen Erfahrungen zu begegnen scheint (wenigstens wenn man der blühenden Kunstmetaphysik glauben darf), präsentiert sich hier als das von der Gebrochenheit des geschichtlich reflektierenden Bewußtseins Unberührte … Wie hoch eine etwaige künftige ›Metaphorologie‹ den Zeugniswert der produktiven Phantasie für unsere Epoche veranschlagen wird, das hängt von der Beantwortung der grundsätzlichen Frage ab, ob solche Ekstasis aus der historisch-reflektierten Situation gelungen ist, ob sie überhaupt gelingen kann« (PM 20).

pen, Ungeheuer und poetischen Verwandlungen« und die »Folgesätze über das Sprechen der ersten Völker in poetischen Charakteren« anschließen. Die ›Poetische Logik‹ bildet demnach den Hintergrund von Vicos Tropologie und seiner These von der Basalität und Ubiquität der Metapher.

Vicos poetische *Logik* setzt ein mit der vorkritischen These, die Logik sei dasselbe wie *Metaphysik*, die den Anfang seiner poetischen *Weisheitslehre* bildet (§ 374ff).[65] Die Metaphysik sei aber nicht rational und abstrakt zu verfassen, wie der Rhetoriker Vico gegen die Barockmetaphysik seiner Zeit formuliert, sondern ursprünglich sinnlich empfunden und vorgestellt, wie bei den ersten Menschen, die »kein Denkvermögen besaßen, sondern alle kräftige Sinne hatten und von äußerst starker Phantasie waren« (§ 375).[66] Die Phantasie sei ursprünglicher als das Denkvermögen, und zwar nicht nur historisch, sondern systematisch. Sie gehe einher mit der »Unkenntnis der Ursachen«, die zugleich die »Mutter des Staunens« sei (ebd.). Kraft ihrer Unkenntnis und ihrer kompensatorischen Phantasie »verliehen sie [die ersten Menschen] den bestaunten Dingen nach ihrem eigenen Selbstverständnis das Sein von Substanzen« (ebd.), erschufen also diese Dinge erst als Dinge, dies aber im »unendlichen Unterschied« zum Schaffen Gottes, der kraft seiner Erkenntnis erschaffe, während die Menschen sie gerade »infolge ihrer starken Unwissenheit kraft einer ganz körperlichen Phantasie« erschufen (§ 376). Die Menschen waren damit selber erschaffene ›Schöpfer‹, was im Italienischen dasselbe wie ›Dichter‹ bedeute. Aus Unkenntnis und Phantasie folgte nicht allein die poetische Erschaffung der Welt, sondern auch die der Wissenschaften, denn »die natürliche Neugierde« sei »die Tochter der Unwissenheit und die Mutter der Wissenschaft« (§ 377).[67] Wie die Welt und die Wissenschaft aus Unkenntnis und Phantasie erschaffen werden, so auch die Mythen und die Theologie als die Wissenschaft von ihnen (§ 379). Als In›begriff‹ der poetischen Dichtung »entstand Jupiter« als ein *»göttlicher Charakter* oder *phantastischer Allgemeinbegriff«* (§ 381).

Diese poetische Metaphysik der Erschaffung von Welt, Gott, Mythen und Wissenschaft wird in der poetischen *Logik* sprachphilosophisch reformuliert, denn Logik sei nichts anderes als die Wissenschaft vom Logos und das heiße von der Sprache (§ 400f). Am Anfang der Geschichte, in den »religiösen Zeiten«, sei es für die Religionen wichtiger gewesen, »daß über sie nachgedacht, als daß von ihnen geredet werde«[68], so daß die erste Sprache stumm in »Zeichen oder Gebärden oder Körpern« bestanden habe, die »natürliche Beziehungen zu den Ideen« hatten (§ 401). Diese Sprache war und ist mit Cassirer gesagt die des mimetischen *Ausdrucks*, »eine *phantastische Sprache mittels*

[65] Die *Scienza Nuova* wird im folgenden nur unter Angabe des Paragraphen zitiert.

[66] Vgl. § 185: »Die Phantasie ist um so kräftiger, je schwächer das Denkvermögen ist«; vgl. § 6.

[67] Vgl. § 184, 189. Vgl. dazu Blumenbergs Rehabilitierung der curiositas (v.a. LN 440ff, D 26, D 30, D 42, D 48).

[68] Vgl. Blumenbergs Rekurs auf Nachdenklichkeit, s.u. III A.

beseelter Substanzen, die größtenteils als göttlich vorgestellt wurden« (ebd.).[69] Die ersten Menschen waren »unfähig, intelligible Gattungsbegriffe der Dinge zu bilden« und erfanden daher »die poetischen Charaktere« (§ 209) ursprünglich in sprachlicher Gestalt des Mythos als *»›vera narratio‹«* (§ 403, 408). Mit Goodman gesagt ist dies die basale ›Weise der Welterzeugung‹ und Vico zufolge sogar der Erzeugung Gottes, vorsichtiger gesagt der interpretativ-imaginativen Erschaffung symbolischer Formen für Gott. Diese phantastische Sprache sei auch uns heutigen noch zu eigen, allerdings genetisch *invertiert*, wenn wir im Denken von der Phantasie unterstützt werden, um überhaupt etwas darstellen zu können.[70]

Geschichten und poetische Charaktere zu erfinden, ist wesentlich kein Lügen der Dichter, sondern die Erschaffung des poetisch Wahren, das nichts anderes sei als das metaphysisch Wahre (§ 205). Keine doppelte Wahrheit also, sondern die Wahrheit des Mythos als der ursprüngliche und dauernd omnipräsente Anfang der Darstellung. Sofern nun jede Metapher ein kleiner Mythos sei, liegt hierin auch die These von der metaphorischen Wahrheit resp. der Wahrheit der Metapher. Der erste *tropologische Folgesatz* ist dementsprechend, daß die *Metapher* aller Tropen »lichtvollster und, weil lichtvollster, notwendigster und häufigster« sei (§ 404). In der Metaphernschöpfung, die nicht gesehener Ähnlichkeit folgt, sondern gesetzte Ähnlichkeit schöpferisch entwirft, macht »der unwissende Mensch sich selbst zur Regel des Weltalls« (§ 405, vgl. 120). Und in Gegenbesetzung zum Grundsatz der rationalen Metaphysik des Descartes, *»›homo intelligendo fit omnia‹«,* gelte ursprünglich und dauernd *»›homo non intelligendo fit omnia‹«* (§ 405).[71] Die Tropen und basal die Metapher seien die »notwendige[n] Ausdrucksweisen alle[r] ersten poetischen Völker gewesen«, und erst später in der Entwicklung des menschlichen Geistes seien abstrakte Formen und Begriffe nach Gattung und Art gebildet worden. Erst nach dieser Rationalisierung und Stabilisierung der Begriffe seien die Tropen als Übertragung verfaßt, ursprünglich hingegen waren sie phantastische Erschaffung (§ 409). Ursprünglich ent-

---

[69] Diese phantastische Sprache ist aber sekundär gegenüber der heiligen Sprache Adams, »dem Gott die göttliche *onomathesia* gewährte, das heißt die Namensgebung der Dinge nach der Natur eines jeden« (§ 401). Vgl. dazu E. CASSIRERS Theorie der Benennung (in SM bes. 127ff, 144ff) und Blumenbergs Anfang der Arbeit gegen den Absolutismus der Wirklichkeit in der Namensgebung (My 40ff); vgl. PH. STOELLGER, Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz.

[70] »Dasselbe tun auch wir noch, wenn auch umgekehrt …: denn sobald wir aus dem Verstand geistige Dinge hervorziehen wollen, müssen wir von der Phantasie unterstützt werden, um sie darstellen zu können« (§ 402).

[71] Und »vielleicht liegt in diesem Satz mehr Wahrheit als in jenem, denn durch das Begreifen entfaltet der Mensch seinen Geist und erfaßt die Dinge, doch durch das Nicht-Begreifen macht er die Dinge aus sich selbst, verwandelt sich in sie und wird selbst zum Ding« (§ 405).

stand die Sprache also »ganz aus Spracharmut und dem Bedürfnis, sich auszudrücken« (§ 456), wie die Verse aus dem Affekt des Schreckens (§ 463).[72]

In Vicos poetischer Metaphysik, poetischer Logik und Metapherntheorie sind bereits wesentliche Hintergrundthesen der Metaphorologie Blumenbergs formuliert: die Anthropologie des Wahrheitsmangels und der kompensatorischen Erschaffung von Wahrheit durch die Metaphorizität, die Wahrheit der Metapher aufgrund des verum factum, die Blumenberg als vérité à faire pragmatisch weiterführen wird (PM 21), die Basalität, Ubiquität und Logizität der Metapher und, wie noch zu zeigen ist, der phänomenologisch relevante Zusammenhang der Phantasie mit memoria und imaginatio wie ingenium. Der Rekurs auf Vico geht also weit über die anticartesianische Selbstverortung Blumenbergs hinaus. Er geht damit auf den Anfang neuzeitlicher Sprachphilosophie zurück, die die Analogie nicht mehr als ontologisch gegeben und gesehen, sondern als imaginativ erschaffen versteht, die Metapher daher nicht als reduzible Ersetzung von natürlichen Bedeutungen, sondern als Setzen erzeugter Ähnlichkeit, die nicht eine sekundäre Funktion des Verstandes, sondern die ursprüngliche, schöpferische Tätigkeit der Vernunft ist. Die Metapher ist daher so ursprünglich wie absolut, und erst aus ihr resultieren sekundär begriffliche Stabilisierungen. Ricœurs präprädikative Metapher und Cassirers präprädikative Synthesis der symbolischen Prägnanz sind hier bereits vorbereitet.[73]

Vicos hermeneutische Geschichtsphilosophie erscheint anhand zentraler Topoi als eine Metaphorologie avant la lettre, und das ist näher zu erläutern: erstens gemäß Blumenbergs Andeutung anhand der *Logik der Phantasie*, zweitens deren Zusammenhang mit *memoria und ingenium*, drittens Vicos Rehabilitation der *Topik* wie seiner *Hermeneutik der Geschichte* und schließlich dem *verum factum* und dessen theologischem Hintergrund. Daß seine Anthropologie wie seine Sprachphilosophie wesentlich *theologisch* motiviert ist, sofern seine ›Scienza Nuova‹ eine poetische Weisheit entfalten will, die als Weisheit nicht nur antiszientifisch, sondern ursprünglich theologisch konzipiert ist, wird nicht nur in vielen Vicointerpretationen übersehen, sondern ist auch bei Blumenberg nicht thematisch, aber für den theologischen Horizont der Metaphorologie nicht unerheblich. Dieser theologische Hintergrund, so die vorgreifende Vermutung, ist noch in Blumenbergs Metaphorologie untergründig präsent, wie seine leitende Orientierung an der Mängelanthropologie und der Wahrheitsmetaphorik zeigt (AAR, PM c. 1–4).

---

[72] Vgl. Blumenbergs These der Genese des Mythos aus ›Poesie und Schrecken‹, My 70, 76, 412ff (dazu W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Diesseits namenlosen Entsetzens); vgl. zur ursprünglichen Mängellage des Menschen, AAR.

[73] Demnach wäre die Tradition Vicos ein Argument für die ursprungslogische Reduktion des Begriffs auf die Metapher. Da Blumenberg aber diese spekulative Ursprungslogik nicht teilt (sondern die Logik funktional-relationaler Umbesetzung), kann ihm zumindest *diese* Reduktion nicht unterstellt werden.

b) Phantasie als metaphorische Mängelkompensation und Weise der Welterzeugung

»Die Phantasie ist jenes Vermögen, dem am meisten Gewißheit zukommt, denn im schöpferischen Akt der Phantasie erschaffen wir uns die Sinnbilder der Dinge«[74], lautet zusammenfassend Vicos sprachphilosophische Grundthese zur Phantasie als dem anthropologischen Grund der metaphorischen Weise der Welterzeugung. Diese These ist eine rhetorisch emphatische Gegenbesetzung zum cartesianischen ›sum cogitans‹ als dem Inbegriff von Gewißheit. Vico rekurriert auf das scholastische ›solus scit qui fecit‹, als dem Grundsatz der Gewißheit göttlicher Allwissenheit, den er aufgrund der imago-Struktur des Menschen anthropologisch variiert. Das verum factum als ontologisches und epistemisches Konvertibilitätsaxiom ist der Grund der These über die Gewißheit der Phantasie. Dem ist noch näher nachzugehen, zunächst ist die phantastische Welterzeugung zu erörtern. Das Verhältnis von Metapher und Phantasie ist bei Vico so eng verflochten, daß man fragen kann, was hier was interpretiert. Die These von der Phantasie als dem Ursprung der symbolischen Welten der Kultur *kann* man als starke Ursprungslogik verstehen, wie sie wohl auch bei Vico konzipiert wird. Sie ist aber jenseits dessen schwächer verständlich als Retrojektion einer semiosischen Dynamik, die an ihren Gestalten, den Metaphern, gewonnen ist, und daher auch vor allem als Interpretation dieser symbolischen Formen sinnvoll ist. Die Geschöpfe der Phantasie sind der phänomenale Grund, von ihr überhaupt reden zu können.

Vico zufolge sei, so Ernesto Grassi, »von Anfang an dem Leben das ›metaphereîn‹ [!], die übertragende Fähigkeit, wesentlich. Nur durch den Bezug auf seine vitalen Bedürfnisse nach Nahrung, Arterhaltung, usw., wird für ein Lebewesen aus der Außenwelt eine ›Umwelt‹. Da dieser Bezug durch Bedeutungsübertragung hergestellt wird, ist die ›Umwelt‹ in ihrem Wesen eine ›metaphorische Realität‹«[75]. Die Formulierung Lakoff/Johnsons von ›metaphors we live by‹ bekommt auf diesem Hintergrund einen radikaleren Sinn. Es sind nicht nur die Metaphern, *mit* denen wir leben, die daher omnipräsent und unvermeidlich sind, sondern *Leben ist Metaphorizität*. Das humane Dasein metaphorisch selber als ›metaphérein‹ zu verstehen, variiert die semiotische These der Metaphorizität anthropologisch. Die Metaphernbildung wird für Vico »zum Modell der Anpassung des menschlichen Verhaltens an die wandelbaren Umstände … Das Wahrscheinliche entsteht erst dadurch, daß der Handelnde in der Lage ist, Umstände, die sich nicht kausal auseinander ableiten lassen, aufeinander zu beziehen; eine Operation, die Strukturgleichheit mit der Erzeugung von Metaphern aufweist«[76]. Der *›Me-*

---

[74] G.B. VICO, Liber metaphysicus, VII,1; 118f.

[75] E. GRASSI, Phantasie, 186; vgl. N. GOODMAN, WW.

[76] F. FELLMANN, Vico-Axiom, 169f. Er versteht Induktion versus Deduktion als formallogische Differenz von Metapher und Syllogismus (ebd. 172; damit fehlt noch die Abduktion; vgl. dazu B. DEBATIN, Rationalität der Metapher, 38f).

tapher‹ als Modell für das menschliche Dasein folgt auch Blumenbergs Metaphorologie und zwar am deutlichsten, wenn ihre lebensphilosophischen und anthropologischen Hintergründe thematisch werden (AAR). Die absolute Metapher ist nicht auf ihre Ausdrucksfunktion oder auf rhetorische oder pragmatische Zusammenhänge zu reduzieren, sondern sie hat anthropologisch begründet schon bei Vico irreduzible kognitive Funktion (in Lebenswelt und Wissenschaften). Seine Antithese gegenüber Descartes führt ihn demnach nicht zu einer anti- oder irrationalen These von der Basalität der Metapher, im Gegenteil: »Die Metapher bildet für Vico die gemeinsame Grundfigur der Produktivität des menschlichen Geistes sowohl in praktischer als auch in theoretischer Hinsicht«[77].

Die Metaphorizität und d.h. die Phantasie als ›Organ‹ metaphorischer Welterzeugung ist demnach systematisch gesprochen basal, irreduzibel resp. ›absolut‹, allgegenwärtig, innovativ, orientierend und in rationalismuskritischem Sinn durchaus rational. Sie ist bei Vico nicht mehr durch das aristotelische Sehen ontologisch begründeter Ähnlichkeit bestimmt[78], sondern, wenn durch Ähnlichkeit, dann durch eine gesetzte[79] resp. gemäß dem verum

[77] F. FELLMANN, ebd. 176; aber er meint, Vico versuche die Gegenstandskonstitution von dem cartesianischen Prinzip der gesetzmäßigen Reihenbildung zu lösen und statt dessen nach dem Modell der metaphorischen Verbindung zu konzipieren. Dadurch »bleibt das erzeugende Moment zwar erhalten, wird aber auf ein Experimentieren mit einzelnen Vorstellungen reduziert«. Die Metapher als Modell falle »hinter dem kartesischen Ideal der mathematischen Erkenntnis zurück[], da man sich lediglich auf eine sinnliche Ähnlichkeit zwischen Einzelfällen stützen kann« (ebd. 180). – Wenn aber das ingenium Ähnlichkeiten setzt, dann sind dies keineswegs nur sinnlich wahrgenommene Ähnlichkeiten, sondern gesetzte Konstruktionen. Daß dies nur ein Experimentieren mit einzelnen Vorstellungen sei, trifft zwar das ›versuchende‹, topische Erfinden, nicht aber die rationale Funktion des Erfundenen als Synthesisform. Fellmann unterschreitet hier Vicos Gegenentwurf, obwohl es plausibel ist einzuwenden, »Vicos Ingenium-Lehre vermag die Forderungen einer neuzeitlichen Forschungslogik nicht zu erfüllen« (ebd. 182); vgl.: »Vicos Konzept der Konstruktion erfordert noch ganz die anschauliche Präsenz der einzelnen Dinge«, folgt also dem »Ideal der Nachahmung der Natur« (ebd. 186); und vgl.: Vicos »Anerkennung ursprünglicher Leistungen der sinnlichen Produktivität des menschlichen Geistes ist erkauft um den Preis der Verständnislosigkeit gegenüber dem Recht der mathematischen Rationalität« (ebd. 189). Deswegen wendet sich *hierin* Fellmann wohl auch zu Recht gegen E. GRASSI (G.B. Vico und das Problem des Beginns des modernen Denkens, 491-509), der in der topischen Philosophie eine tragfähige Alternative und nachhaltige Überwindung des Cartesianismus sieht. Vgl. VICO, Liber metaphysicus II; 58ff, bes. 60f: Die »heutige Physik [werde] zur Herstellerin von Dingen, die den einzigartigen Hervorbringungen der Natur ähnlich sind«.

[78] »Das seit Aristoteles geltende ontologische Prinzip vorgegebener Ähnlichkeit wird hier durch das konstruktivistische Prinzip *praktisch erzeugter Ähnlichkeit* ersetzt« (B. DEBATIN, Rationalität der Metapher, 37).

[79] »Das *ingenium* ist das Vermögen, Getrenntes und Verschiedenes zu einer Einheit zu verbinden« (VICO, Liber metaphysicus, VII,4; 126f). »Das *ingenium* ist nämlich jenes Vernunftvermögen, das den Menschen dazu befähigt, Ähnliches hervorzubringen und in seiner Ähnlichkeit zu bewerten« (ebd. VII, 5; 134f).

factum geschaffene. Die gesetzte Ähnlichkeit kann dann aber nicht, wie Debatin[80] es mit Verene versucht, in Gegensatz gebracht werden zur prädikativen Identifikation *statt* Ähnlichkeit. Denn perspektivisch gesetzte Ähnlichkeit impliziert gerade eine Identifikation in bestimmter Hinsicht, unter Wahrung der mitgesetzten Differenz. Ohne auf die ontologische These Ricœurs von der metaphorischen Kopula zu rekurrieren[81], ist es jedenfalls deutlich, daß Identität und Nichtidentität in der metaphorischen Setzung zugleich auftreten; andernfalls wäre die Metapher eine magische Prädikation, die machte, was sie sagt. Es bleibt daher auch noch bei Vico offen, welche Rolle die von Peirce, Richards und Strub thematisierte Unähnlichkeit spielt, die letztlich in den Horizont einer nachanalogischen offenen Ontologie der Moderne führen wird.[82]

Die Phantasie ist die interpretative Dynamis der Metaphorizität, die den Mangel kompensiert, keine göttliche Wesenserkenntnis zu haben, aber gleichwohl gewiß zu erkennen, was der Mensch selbst erschaffen hat.[83] Nun hat dies nicht den Sinn, daß keine Erkenntnis vorfindlicher Wirklichkeit möglich sei und in fichtescher Absolutheit das Ich alles Nicht-Ich erst setzen müsse (auch wenn Vico in idealistischer Tradition so ausgelegt werden kann), sondern der Mensch kompensiert den epistemischen Mangel des Geschöpfs gegenüber seinem Schöpfer durch symbolische Welterzeugung in der Erschaffung der geschichtlichen symbolischen Formen. Daß diese Kompensation möglich ist, zeigt, daß das Geschöpf *dieses* ›Vermögens‹ offensichtlich nicht ermangelt. Die anthropologische These des basalen Mangels *ist* also ursprünglich kompensier*bar* durch die Phantasie, die Kompensation ist also keine Funktion anthropologischer Skepsis, wie bei Odo Marquard, sondern der theologisch qualifizierten imago-Struktur des Menschen. In dieser Weise ist auch Blumenbergs anthropologische[84] Mängellage basal schon kompensierbar durch die imaginative ›Fähigkeit‹ zur Metapher. Bei Vico wie Blumenberg liegt allerdings keine vermögenspsychologische Fassung der

---

[80] B. DEBATIN, Rationalität der Metapher, 35ff.

[81] Aus semiotischer Perspektive ist fraglich, ob es überhaupt eine ›Kopula‹ gibt, vgl. M. PÖTTNER, Metaphern der universalen Liebe, 114, Anm. 42.

[82] CHR. STRUB, Kalkulierte Absurditäten, 414ff, 471ff.

[83] Es überrascht allerdings, daß B. DEBATIN (Rationalität der Metapher, 14 u.ö.) Vico so systematisiert, daß ihm zufolge die Metapher strikt notwendig *und rational* sei. Vicos ingenium und Phantasie sind in distinkter Weise prä- und subrational, sofern alle Rationalität erst aufgrund des topischen Invenierens der Axiome möglich sei. Auch Vicos Selbstverortung gegen den Rationalismus Descartes' läßt einen an der Fraglosigkeit und Eindeutigkeit der ›Rationalität der Metapher‹ bei Vico zweifeln. Zumindest bekommt Rationalität hier einen spezifischen Sinn durch den Gen. subj. der Metapher, so daß noch eigens zu fragen wäre, wie sich diese Rationalität zu anderen und alle Rationalitäten ggf. zu einer synthetischen oder ›transversalen‹ Vernunft verhielten. GRASSI meint dagegen: »So stellen Vicos Ansätze zu einer neuen Logik auch eine klare Antithese zur rationalen Logik dar« (Phantasie, 239).

[84] Vgl. AAR und II A 8; II E 5; III A 5ff.

Metaphorizität vor, sondern eine sprachphilosophische, die den Schluß von den symbolischen Formen auf ein Vermögen zwar nahelegt, aber wesentlich anthropologisch angelegt ist (letztlich in theologischem Sinn von *dem* Ursprung der imago her). Die symbolische Welt, die in der Phantasie erzeugt wird, ist die human qualifizierte Welt, in der wir leben, mit Blumenberg die kulturellen Lebenswelten, die aufgrund ihrer perspektivischen Erzeugung kraft der Phantasie immer plural sind (LzWz 86f). »Auf der Suche nach der Quelle der Geschichtlichkeit des Menschen stoßen wir letztlich immer wieder auf die Transposition, als die ›Humanisierung‹ der Natur ›in uns‹ durch die Deutung und Gestaltung der Leidenschaften, und auf die ›Humanisierung‹ der Natur ›außer uns‹ durch die Arbeit … Deswegen ist das Problem der Metapher weder eine literarische oder psychologische Frage, sondern die Frage nach dem Ursprung der menschlichen Geschichtlichkeit, und damit nach dem Wesen des Menschen«.[85]

Vico unterscheidet wesentlich *zweierlei Metaphorik*, die mythisch-ursprüngliche der ersten Menschen, die in Ermangelung der Reflexion die Natur beseelen, und die allegorisch-reflektierte in der Geschichte, die eine notwendige ›phantasievolle‹ situative Konkretion im Gebrauch der Begriffe leistet. Den unvermeidlichen Gebrauch »*phantastische[r] Sprache mittels beseelter Substanzen*« (§ 401) treiben »auch wir noch … mit den Dingen des Geistes, wie den Vermögen des menschlichen Geistes, den Leidenschaften, den Tugen-

[85] E. GRASSI, Phantasie, 195f, unterschätzt hier die welterzeugende Dynamis der Metaphorizität wegen seines (aristotelischen) Primats des Sehens oder Entdeckens der Ähnlichkeit; vgl.: »Die Metapher gründet auf der ›Entdeckung‹ *ähnlicher Bedeutungen*, sie deutet auf ein Gemeinsames, das auf verschiedenen Ebenen steht. Das Sichtbarmachen des ›Gemeinsamen‹ zwischen den vereinzelten Gebieten bildet das Wesen der Metapher: sie bewirkt die ›Sicht‹ von etwas bis dahin Verborgenem, durch sie wird dem Leser oder dem Zuschauer das Gemeinsame ›gezeigt‹, das rational nicht ableitbar ist. Wie aber ist die ›Eigentlichkeit‹ eines Wortes von seiner Übertragung zu unterscheiden? Das menschliche Dasein setzt an mit dem Zurückführen … der Sinneserscheinungen auf Typen. Die erste ›Eigentlichkeit‹ eines Wortes besteht also in seiner *empirischen* Bedeutung. Diese wiederum stellt bereits eine erste Form des metaphérein dar; denn in dem Augenblick etwa, in dem einem Geräusch eine Bedeutung zugesprochen wird, verwandelt es sich in einen bedeutungstragenden Laut. So sprechen wir z.B. von einem ›abscheulichen Ton‹ und auf anderen Sinnesgebieten von der ›Schärfe‹ eines Geschmackes, von einer ›verlockenden‹ oder ›erschrekkenden‹ Farbe oder von einer ›befehlenden‹ Bewegung. Da die Metapher selbst bei den einfachsten empirischen Feststellungen auftritt, müssen wir erkennen, daß sie prinzipiell am Aufbau unserer Welt beteiligt ist« (GRASSI, Macht des Bildes, 170). Und ›visionärer‹ noch: »Die Metapher wird dort notwendig, wo man von einem zu einem anderen Gebiet übergeht und wo eine neue Bestimmung erforderlich wird; die Prinzipien, die Archai können nicht durch etwas anderes geklärt, sondern nur ›plötzlich‹ eingesehen und gefunden werden; dieses ›Finden‹ stellt ein Werk der ›Inventio‹, des ›Ingenium‹ dar; die Induktion ist Ursprung all unserer Erkenntnis im Zurückführen der Mannigfaltigkeit auf ursprüngliche Bilder. Induktion und Metapher aber wurzeln in der Schau von Urtypen, die nur bildhaft ›einzusehen‹ und auszudrücken sind. Die Metapher erweist sich unter diesem Aspekt als der höchste Ausdruck der philosophischen Aussage« (ebd. 174).

den, den Lastern, den Wissenschaften, den Künsten, aus denen wir Ideen, und zwar meistens von weiblichen Wesen, formen, auf die wir alle Ursachen, alle Eigenschaften und schließlich alle Wirkungen zurückführen, die zu jeder gehören: denn sobald wir aus dem Verstand geistige Dinge hervorziehen wollen, müssen wir von der Phantasie unterstützt werden, um sie darstellen zu können« (§ 402). Der Mensch *unter der Bedingung der entwickelten Reflexion* bedarf Vico zufolge der absoluten Metaphern gerade, *um* sich seines Verstandes zu bedienen wie in der Darstellung der Ideen.

Allerdings ist bei Vico wie bei den diversen Rückgriffen auf ihn nicht deutlich, inwieweit die Regeln der ursprünglichen Metaphernbildung der ›ersten Menschen‹ auf den Menschen unter der Bedingung der Kulturgeschichte und der entwickelten Reflexion übertragen werden können. Diese Undeutlichkeit klärt Blumenberg mit seiner systematischen ›quaestio iuris‹ der Metaphern als absolutem Grundbestand wie in der Bearbeitung der ›quaestio facti‹ in seinen diversen Metaphernstudien. Vicos Logik der Phantasie ist jedenfalls nach dem bisherigen soweit plausibel, daß sie eine Metaphorologie entwirft, genauer: den anthropologischen Grundvollzug der Metaphorizität als Tätigkeit der Phantasie entfaltet.[86] Nun ist Vicos Phantasie kein *opaker* ›kreativer Grund‹ im Menschen, der nicht näher zu strukturieren und stets nur als schöpferischer Urgrund zu unterstellen wäre. Sie ist näher zu strukturieren durch ihre Differenzeinheit mit memoria und ingenium und in ihrer Genese theologisch wie anthropologisch zu präzisieren.

c) Phantasie im Zusammenhang von memoria und ingenium

Memoria, Phantasie und ingenium sind bei Vico die Differenzeinheit desjenigen kulturbildenden oder welterzeugenden ›Vermögens‹ des Menschen, das bisher unter der verkürzenden Perspektive auf die Phantasie erörtert wurde. Wesentlich gehören »alle drei … zu der ersten Tätigkeit des Geistes, deren regelnde Kunst die Topik ist« (§ 699). Sie seien die drei basalen Gemütsvermögen, die die Lateiner mit Haupt, Brust und Herz metaphorisch darstellten. Der memoria als dem Haupt schrieben sie die Erkenntnis zu. Und memoria sei bei ihnen gleichbedeutend mit Phantasie gewesen, die auch nach Vico »nichts anderes als ein Wiederhervorspringen von Erinnerungen« genannt werden kann. Das ingenium sei »nichts anderes als eine Tätigkeit an den Dingen, deren man sich erinnert« (ebd.). Hier besteht offensichtlich Bedarf näherer Klärung der Zusammenhänge, zumal Blumenberg selber die imaginative memoria als Methodos seiner hermeneutischen Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten in Anspruch nimmt.

Die Phantasie erschafft Metaphern aufgrund des Erfindens kraft des ingenium. Nun ist Vicos Erachtens das *ingenium* am reinsten in der *Metapher* verwirklicht.[87] Es ergibt sich also wie bei der Phantasie auch für die Aufklärung

[86] VICO, Liber metaphysicus, bes. 49ff; vgl. dazu S. OTTO/H. VIECHTBAUER, Sachkommentar zu Giambattista Vico, »Liber metaphysicus«, 16ff.

des Zusammenhangs von Phantasie und ingenium die Notwendigkeit des phänomenalen Rekurses auf die symbolischen Formen, zu deren ursprungslogischer Klärung Vico die Trias von phantasia-memoria-ingenium entwirft.[88] »Das Ingenium befähigt den Menschen, die *ähnlichen* Dinge zu *erkennen* und zu *schaffen*«[89] – womit nochmals auf Vicos produktive Umbesetzung des aristotelischen ›Sehens von Ähnlichkeit‹ zum innovativen Setzen verwiesen ist.[90] Das ingenium ist kein ungebundener Reichtum des Menschen, sondern strikt an *anthropologische Bedürfnisse* rückgebunden und damit an eine Mängelsituation, weswegen Grassi hinsichtlich der an Vico anschließenden Semiotik bemerkt, daß jede nur *formale* Semiotik auf dem Hintergrund Vicos unhaltbar sei.[91] Während das ingenium in der Mängelsituation *erfindet*, *überträgt* die Phantasie die Erfindung, sie »überträgt den Sinneserscheinungen die Bedeutungen«.[92] »Die Phantasie ist das Auge des Ingeniums«[93]. Beide zusammen bilden den menschlichen Handlungszusammenhang, der die Natur zur menschlichen Welt macht und damit ›kulturell-geschichtliches In-der-Welt-Sein‹ stiftet. Die »metaphorische Tätigkeit« hat dabei eine so basale Funktion, daß sie nicht auf literarische Phänomene beschränkbar ist.[94]

Jürgen Trabants Untersuchung zu Vicos Differenzeinheit von ›memoria-phantasia-ingenium‹ findet eine Formulierung für dessen Horizontintentionalität, die eine bemerkenswerte systematische Nähe zu derjenigen Blumenbergs zeigt. Vicos »Philosophie der dekonstruktiven memoria erinnert[[95]] die im Zeichen triumphierende Rationalität der europäischen Philosophie an ihre bildhaften, phantastischen Ursprünge«[96]. Damit denkt er gegenläufig zur Philosophie etwa Hegels, dessen Begriffslogik eine »Bild-Abtötungsmaschine«[97] sei resp. eine semiotische Maschine, deren Progreß vom Bild zum Begriff verlaufe. Vicos Trias dagegen bleibt an das Bild gebunden und bestimmt seine ›Erinnerungsarbeit‹ als ›Lebensweltrückbindung‹ der philosophischen Reflexion. »Die Begriffe sind … an ihre mythischen Wurzeln, an ihr unauflösbar Individuelles etc. zu gemahnen«, wie Trabant selber meint, nicht ohne

[87] Vgl. F. FELLMANN, Vico-Axiom, 176.

[88] E. GRASSI, Phantasie, 186: »Aufgrund dieser Struktur des Ingeniums können ›metaphorische Welten‹ entstehen, die nicht mehr unmittelbar mit dem tatsächlichen Aufbau einer menschlichen Umwelt zu tun haben« (hier unterscheidet Grassi, gegen Vico); vgl. zur Metapher, ebd. 80, und zu Gracián, 66ff.

[89] VICO, De antiquissima italorum sapientia, Opere (ed. Nicolini) I, 300 (zitiert nach GRASSI, Phantasie, 240).

[90] Vgl. B. DEBATIN, Rationalität der Metapher, 99-111.

[91] E. GRASSI, Phantasie, 242; vgl. E. JÜNGEL, MW 109.

[92] E. GRASSI, ebd. 241.

[93] VICO, ebd. 303 (zitiert nach GRASSI, Phantasie, 241).

[94] E. GRASSI, ebd. 242; vgl. auch Blumenbergs metaphorologischen Pragmatismus.

[95] Man beachte die Selbstbezüglichkeit der erinnernden Philosophie der memoria. Daß sie *dekonstruktiv* sei, ist m.E. weder systematisch noch exegetisch zutreffend.

[96] J. TRABANT, Memoria, 424.

[97] Ebd. 423.

allerdings (leider unverbunden) hinzuzufügen, es gelte aber auch, »die Bilder in Sprache, den Mythos in Logos zu überführen«[98]. Mit dieser Entwicklungsthese ›vom Mythos zum Logos‹ sei seines Erachtens auch Vicos Teleologie der Kulturgeschichte getroffen, in der, ähnlich wie in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, die kulturelle Entwicklung »eigentlich nur ein Unähnlich-Werden von Idee und Signifikant«[99] sei. Daß Vico das eine erreichen, aber das andere nicht verlieren will, wird zwar von Trabant behauptet, bedürfte aber einer systematischen Vermeidung der einseitigen Reduktion von Begriff und Metapher, um einer ursprünglichen Mehrdimensionalität der symbolischen Formung willen.

Daß in der Gleich*gültigkeit* von Metapher und Begriff (jenseits des Ursprungs in der Metaphorizität) »die Aktualität von Vicos Philosophie der memoria«[100] liege, hängt bei Trabant an seiner eigentümlichen Lesart der zentralen Paragraphen 699 und 819 von Vicos ›Scienza Nuova‹. Dessen Formulierung »der Geist nimmt diese drei unterschiedlichen Formen an, daß er *Gedächtnis* ist, wenn er die Dinge erinnert, *Phantasie*, wenn er sie verändert und nachschafft, *Genie*, wenn er sie ausschmückt und in eine passende und gediegene Form bringt« (§ 819), bezieht Trabant auf »(La memoria, d. Verf.)«, statt auf den Geist, und versteht daher die drei Bestimmungen als Differenzierungen einer umfassenden memoria.[101] Abgesehen von dieser schwer nachvollziehbaren Doppeldeutigkeit und Überordnung der memoria ist die systematische Relevanz der Differenzeinheit dieser drei Momente bemerkenswert. Da das ingenium in die in der klassischen Rhetorik traditionelle Differenzeinheit von memoria und phantasia integriert wird, bestimmt dieser inventive Ursprung den Richtungssinn des dreigliedrigen Komplexes. Die baconsche Hierarchie von memoria, phantasia und über ihnen schließlich ratio wird durch das innovative *ingenium* ›subversiv‹ rückgebunden an das *Erfinden von Neuem*. Dadurch wird die *Topik* zur basalen Gestalt der Philosophie und die Kulturgeschichte des Geistes wurzelt in der inventiven ›Abduktion‹.[102] *Vicos ingenium ist demnach die pointierte Innovation, die die traditionelle Duplizität von memoria und phantasia kulturgenetisch resp. welterzeugend werden läßt*. Durch dieses dritte ›Gemütsvermögen‹ ist die Phantasie nicht mehr nur »Wiederhervorspringen von Erinnerungen« (§ 699), wie sie auch auf dem Hintergrund einer platonischen Anamnesislehre verständlich wäre. Erst die ›ingeniöse‹ Phantasie ist der Grund der Entstehung von Neuem und in neuzeitlichem Sinn von Geschichte in einer offenen Welt, genauer in einer Pluralisierung geschichtlicher Lebenswelten, deren Horizont stets überschreitbar ist.[103]

---

[98] Ebd. 420.
[99] Ebd. 421.
[100] Ebd. 420.
[101] Ebd. 414f, 411.
[102] B. DEBATIN, Rationalität der Metapher, 38f. s.o.

d) Topik und Hermeneutik der Geschichte

Die poetischen Theologen als die Erfinder der poetischen Charaktere waren »um eine *sinnliche Topik* bemüht«, mit der sie die »konkreten Eigenschaften oder Qualitäten oder Beziehungen der Individuen oder der Arten vereinten und daraus ihre poetischen Gattungsbegriffe bildeten« (§ 495, vgl. 205, 209, 699). Diese Topik sei wesentlich eine »Kunst …, die erste Tätigkeit unseres Geistes gut zu regeln, indem sie die Punkte lehrt, die alle zu durchlaufen sind, um all das zu erkennen, was an dem Ding ist, das man richtig, und das heißt in seiner Ganzheit, erkennen will« (§ 497). Über die anticartesianische Gegenbesetzung hinaus rehabilitiert Vico damit die – ingeniös umbesetzte – *topische Philosophie gegen eine rein rationale.*[104] Sein Gegenbild sind dabei die cartesianischen Regulae, wenn auch in zuspitzender Verkürzung. Die bloß kritische Philosophie beanspruche allein von einem evidenten ›primum verum‹ auszugehen, aus dem in syllogistischer Methode gewisse Erkenntnisse gewonnen würden. Alle anderen Wahrheiten außer der ersten seien dann nur sekundär wie die Grundlagen der Einzelwissenschaften und damit keinesfalls für die Philosophie basal. So werde auch jedes ›verisimile‹ diskreditiert (erst recht als Ausgangspunkt der Philosophie), womit Rhetorik, Dich-

---

[103] Vgl. CHR. STRUB, Kalkulierte Absurditäten, 471-504; DERS., Abbilden und Schaffen von Ähnlichkeiten, 105-125; und DERS., Metasprache der Metapher: »Der Ursprung moderner Metapherntheorien liegt nun, gegen eine verbreitete Meinung der neueren Metaphorologie, nicht in der Weiterentwicklung der rhetorisch-poetischen Tradition, sondern in der Reflexion darüber, was an die Stelle der analogisch-metaphorischen Rede über Gott treten soll. Aus dieser Reflexion entspringt die Einsicht, daß unter Bedingungen der Neuzeit nicht mehr von einer Erfahrungswelt, sondern sinnvoll nur noch von Erfahrungswelt*en* gesprochen werden kann« (1f). – Der Grund dieser Weltenpluralisierung ist genauer gesagt der Zerfall der analogia entis. Damit aber gehört *gerade die Theologie* zum Ursprung moderner Metapherntheorien, sofern sie eine metaphorische Rede von Gott jenseits dieser vormodernen Analogieontologie sucht. Strub sieht auch treffend die dann folgende Pluralisierungsdynamik: »Vorneuzeitliches Denken geht grob gesprochen davon aus, daß es nur einen Gott und deshalb auch nur eine einheitliche Erfahrungswelt gibt … Neuzeitliches Denken dagegen geht nicht mehr davon aus …; es behauptet vielmehr eine Pluralität von Erfahrungswelt*en«* (2). Strub übergeht aber bezeichnenderweise die Frage nach dem Gottesgedanken im Horizont der pluralen *Lebens*welt*en*. Ist eine Krise des Gottesgedankens Grund der Pluralisierung oder die Krise egologischer Subjektivität? Daß schon bei Leibniz die Weltenpluralität gerade als Funktion des Gottesbegriffs gedacht wurde, läßt einen an Strubs Koppelung des Gottesgedankens an das vorneuzeitliche Denken zweifeln.

[104] Darin liegt eine Kritik an der aristotelischen Topik (VICO, Liber metaphysicus VII,5; 132f); vgl. zum Verhältnis von Topik und Kritik: »erst dann, wenn man in kritischer Intention alle topisch erhebbaren Hinsichten durchleuchtet hat, wird man auch die Gewißheit haben, einen Sachverhalt deutlich und unterschieden zu wissen. Man hat ja die zur Untersuchung stehende Sache im Hinblick auf alle nur möglichen Gesichtspunkte hin und her gewendet. Das heißt: eine topische Untersuchungsweise, die alle nur möglichen Fragehinsichten durchlaufen hat, wird selber eine kritische Untersuchungsweise werden« (ebd.).

tung und Geschichte allenfalls sekundär und keinesfalls philosophisch relevant seien.[105]

Vicos (polemische) Inversion der Hierarchisierung von Kritik und Topik argumentiert mit der plausiblen, beinahe trivialen These, daß *zuerst* die Grundsätze *gefunden* werden müssen, damit gefolgert werden kann: »denn wie die Auffindung der allgemeinen Beweisgründe naturgemäß früher ist als das Urteil über ihre Wahrheit, so muß die Lehre der Topik früher sein als die der Kritik«[106]. Daß allerdings zumindest manche Grundsätze mittlerweile schon *gefunden* sein könnten, wie das Identitäts- und das Widerspruchsprinzip (oder die cartesianischen Regulae?), läßt einen zweifeln, ob das Argument unter der zwar nicht ursprünglichen, aber jenseits des Ursprungs üblichen Bedingung elaborierter Reflexivität noch trifft. Die »Erschließung des Unverborgenen«, das »›Finden‹ der ersten, archaischen Erkenntnisse« oder »die ›*Erfindung*‹ *sämtlicher* Prämissen unseres Redens«[107] sind auch sehr verschiedene Aufgaben der Topik, die Ernesto Grassi in seiner emphatischen Übernahme dieser Thesen Vicos nicht näher ins Verhältnis setzt.[108] Aber der rationalistische oder mit Kant kritische Einwand, der in diesem Primat der Topik den Quell der Metaphysik sehen würde, träfe nicht die Pointe Vicos. »Die An-Sprüche des Ursprünglichen, die sich in den verschiedenen geschichtlichen Situationen verändern, verlangen die immer wieder neue ingeniöse Tätigkeit des Deuters. Somit erweist sich jedes Wort als eine Metapher des dringlich obliegenden Anspruches des Ur-sprünglichen«.[109] Vicos geschichtsphilosophische Ursprungsthese ist keine historische, sondern eine fundamentalanthropologische und kulturtheoretische These, die sich formal auch semiotisch reformulieren läßt. Peirces Theorem der Abduktion ist die zeichentheoretische Version der kulturtheoretischen These von der bleibenden Basalität des Findens vor dem Schließen. Vicos Finden ist als irreduzibel neues (variantes) und eigenes Finden ein Erfinden, die Innovation aus der

---

[105] VICO, De Nostri Temporis Studiorum Ratione, III, 26-37; vgl. E. GRASSI, Macht des Bildes, 197ff.

[106] VICO, ebd. III, 29; vgl. GRASSI, ebd. 200. Grassi verweist (ebd. 201f) auf CICERO, Topica II,6, mit dem Grundsatz, daß »jede sorgfältige Methode des Erörterns zwei Teile umfaßt, den des Auffindens (von Argumenten) und den des Bewertens«. Aristoteles sei auf beiden Gebieten der »princeps«, die Stoiker hingegen hätten die ›ars inveniendi‹ völlig vernachlässigt. Da es aber keine Diskussion ohne Topoi gäbe (XXI, 79), sei deren ›inventio‹ besonders zu untersuchen. Und im Zuge dessen nennt er auch die »Coniecturae ratio« (XXI, 82), die in der Bearbeitung hermeneutischer Kontroversen über »ambiguum, discrepantia scripti et voluntatis, scripta contraria« (XXV, 96) gebraucht werde.

[107] E. GRASSI, ebd. 202f.

[108] Seine Reformulierung der Differenz ist denn auch zu pauschal, so daß sie unhaltbar erscheint und allenfalls programmatisch. »Während die ›Kritik‹ für Descartes nichts anderes darstellt als ein System logisch kohärenter Behauptungen, sieht Vico in der Topik die Kunst der reichhaltigen, schöpferischen Rede. ›*Critica est ars verae orationis, topica autem copiosae*‹« (GRASSI, ebd. 203).

[109] E. GRASSI, Metapher, 34.

schöpferischen Kraft des Menschen, und d.h. in seiner Terminologie aus dem *inventiven ingenium* und der das Erfundene *übertragenden und universalisierenden Phantasie.*[110]

Eine Metaphorologie in Vicos Perspektive ist daher wesentlich topisch und nicht systematisch verfaßt. Sie ist kein nach Prinzipien geregeltes Ganzes, wie ein rationalistisches System nach Ansicht Vicos, sondern *eine mehrdimensionale ›Topographie‹ der symbolischen Formen*, die das ingenium erfindet und die die Phantasie überträgt. Die Topoi der Metaphorologie sind erst zu erfinden, semiotisch gesagt zu abduzieren, und in eben dieser Arbeit des Erfindens[111] besteht die initiale Aufgabe von Blumenbergs Metaphorologie. Der Zusammenhang der verschiedenen Topoi kann dann keine systematische Vollständigkeit intendieren, sondern nur eine nie vollständige Paradigmatik.

Grassi zufolge entwickelte Vico seine ›Logik der Phantasie‹, »um den Zugang zum ›Menschlichen‹ – in seiner Singularität und Konkretheit – zu finden«[112]. Von seiner kulturtheoretischen ›Erfindung‹ des menschlichen Daseins her erschließt sich die kritische Konstellation gegen die metaphysische resp. rationalistische Philosophie im besonderen die von Descartes. Vico versucht die Struktur menschlichen Daseins in seiner Geschichtlichkeit aufzuklären und von daher die menschliche Aneignung und Gestaltung der Natur *als* Kultur zu verstehen. »Die Bedeutung alles Seienden … entbirgt sich ausschließlich im Rahmen einer konkreten geschichtlichen Situation, die durch das ›Hier‹ und ›Jetzt‹ abgegrenzt ist«[113]. Wenn man von Grassis heideggerscher Verengung des Sinnes von Geschichte absieht, trifft er hier die *ge-*

---

110 B. DEBATIN vertritt die treffende These, »daß bei Vico die Funktionsweise der Metapher nach dem Muster eines Abduktionsprozesses im Sinne von Peirce zu verstehen ist« (Rationalität der Metapher, 38), ohne diese These allerdings semiotisch zu präzisieren. »Wissenserweiterung« und »Wissensinnovation« (39) seien die Abduktion auf einen Fall und auf eine Regel.

111 Sofern dies kein Erfinden ex nihilo ist, wird hier ggf. auch entdeckt. Jenseits des spekulativen Ursprungs ist Erfinden nicht die schlechthinnige Innovation, sondern Varianz, die Tradiertes entdeckt und innovativ variiert.

112 E. GRASSI, Phantasie, 239. Das aber ist zumindest fraglich. K. LÖWITH, Vicos Grundsatz, 202, meint dagegen: »Von einer Rechtfertigung der geschichtlichen Menschenwelt ist in Vicos Kritik der mathematischen Physik des Descartes keine Rede«. Vor allem B. Croce habe Vicos erst später sich ausbildende »Hermeneutik der ältesten Überlieferung« (ebd. 204) als Philosophie der Geschichte ausgelegt. Vgl. E. GRASSI, The Priority of Common Sense and Imagination. Vico's Philosophical Relevance Today, 163-185; J.M. KROIS, Comment on Professor Grassi's Paper, 185-187; E. GRASSI, Response by the Author, 187-190; DERS., Critical Philosophy or Topical Philosophy?, 39-50; G. DORFLES, Myth and Metaphor in Vico and in Contemporary Aesthetics, 577-590.

113 E. GRASSI, Metapher, 29. Er rekurriert hier (ebd. 30ff) auf COLUCCIO SALUTATI, De laboribus Herculis, hg. v. B.L. Ullman, Zürich 1951, und zwar auf dessen These, daß alle scientia in der Metapher gründe, sofern die inventio der similitudines die varianten Bedeutungen des Seins entdecken ließe. Diese These Salutatis werde drei Jahrhunderte später von Vico »als das Wesen der humanistischen Tradition erkannt und behauptet« (Metapher, 33).

schichtshermeneutische Grundintention von Vicos ›Scienza Nuova‹. Grassi reduziert hier allerdings Vicos theologischen Hintergrund: Geschichte hat ihren Sinn aufgrund der göttlichen Vorsehung, die als Lichtstrahl[114] das Emblem zu Beginn der Scienza durchzieht, und erst »wegen dieses Gesichtspunktes wird sie daher zu einer *rationalen politischen Theologie der göttlichen Vorsehung«* (§ 2). Nur von ihr her ist seine theologische Teleologie der Entwicklung der Geschichte verständlich, denn sie ist der »Plan einer *ewigen idealen Geschichte«* (§ 7).[115] Diese providentielle Hintergrundthese scheint wie eine prästabilierende Harmonie die Kulturgeschichte zu bestimmen, so daß auch das menschliche Erschaffen in der Erfindung nicht beliebig oder gefährlich plural wird, sondern theologisch gerichtet ist.

Die Geschichtlichkeit hat allerdings für die Frage nach Phantasie und Metaphorizität noch eine entscheidende Pointe, die Grassi, anders als Trabant[116], nicht näher entfaltet: Phantasie und memoria waren Vico zufolge im Lateinischen gleichbedeutend, und dieser etymologische ›Befund‹, der sich in der Tradition der Rhetorik belegen läßt[117], hat für Vico systematische Relevanz.[118] Auf Grund dessen sind *die Geschöpfe der Phantasie symbolische Formen des ›kulturellen Gedächtnisses‹, die die Scienza als Hermeneutik der Geschichte zum ›Leitfaden der Hinblicknahme‹ auf die Geschichte der kulturellen Lebenswelten nehmen kann.* »Die verschiedenen Stufen des Organischen … stellen gleichzeitig die verschiedenen Transpositionsformen der metaphorischen Tätigkeit dar … Die Freiheit der Metapher ist die Wurzel des Umschlages vom biologischen, ungeschichtlichen Leben zum geschichtlichen Leben des Menschen«[119]. Infolgedessen sind ›*Beobachtungen an Metaphern*‹ schon bei Vico eine Weise der ›*hermeneutische Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten*‹, und

---

[114] »Der Lichtstrahl, mit dem die göttliche Vorsehung die Brust der Metaphysik beleuchtet« (§ 41).

[115] Vgl. M. LILA, G.B. Vico, 121ff, 144ff.

[116] J. TRABANT, Memoria, 406–424.

[117] Ebd. 410, schon Aristoteles und z.B. auch Hobbes (Belege ebd.).

[118] »›Gedächtnis‹ [memoria] ist bei den Lateinern das, was die Sinneswahrnehmungen aufbewahrt, und was auch ›Erinnerung‹ [reminiscentia] heißt, sobald das im Gedächtnis Aufgehobene wieder hervorgeholt wird. Es bedeutet jedoch auch dasjenige Vermögen, mit dessen Hilfe wir uns Vorstellungsbilder machen, und das bei den Griechen ›Phantasie‹, bei uns aber ›Imagination‹ genannt wird; denn was wir im gewöhnlichen Sprachgebrauch unter ›sich vorstellen‹ [imaginari] verstehen, bezeichnen die Lateiner mit der Redewendung ›aus dem Gedächtnis hervorholen‹ [memorare] – deswegen, weil wir uns nichts anderes vorstellen können als das, woran wir uns erinnern, und wir erinnern uns immer nur an das, was wir durch Sinneswahrnehmung aufnehmen können … Deshalb überlieferten die Griechen in ihren Fabeln, daß die Musen, welche Tugenden der Phantasie versinnbildlichen, Töchter des Gedächtnisses seien« (VICO, Liber metaphysicus VII,3; 124f).

[119] E. GRASSI, Phantasie, 193 (mit Verweis auf Rousseaus ›Essai sur l'origine des langues‹, 194); der Phantasie komme »die jeweils auf die einzelnen ›Situationen‹ des Individuums bezogene ›inventive‹ Aufgabe zu …, die Sinneserscheinungen auf die maßgebenden Bilder zurückzuführen, die jeweils zur Sinndeutung notwendig sind« (ebd. 193).

zwar eine Sprachphänomenologie, die von Vico als Hermeneutik der soziokulturellen Bedingungen entworfen wird resp. der Lebensformen, die diesen Sprachformen zugrunde liegen.

e) Verum factum und die theologischen Hintergründe

Vicos Hermeneutik der Geschichte, sein Konvertibilitätsaxiom ›verum factum‹ und sein ›dreifaltiges‹ Gemütsvermögen ›memoria-phantasia-ingenium‹ haben eminent *theologische* Hintergründe, die im folgenden kurz skizziert seien. Das Konvertibilitätsaxiom kann in kritischer Perspektive als Variante des ›homo mensura‹ in Fragen der Wahrheit erscheinen. Dann läge sogleich der theologisch[120] formulierbare Einwand nahe, daß die Akzeptanz des ›verum factum‹ und dementsprechend das Setzen auf das Selbsterzeugte die Selbstgabe Gottes und die Gabe der Tradition wie des Anderen ausblende, und dieses proton pseudos schiene den ganzen Ansatz zu diskreditieren.

Blumenbergs Einwand ist zurückhaltender, wenn er schon 1957 schreibt, gleichsam Gadamer und Ricœur vorwegnehmend: »Nur wenn das Faktisch-Einmalige für den Menschen wesentlich ist, hat das ›Hören‹ auf die Tradition Verbindlichkeit, muß sich der Mensch etwas ›überliefern‹ lassen, ohne beanspruchen zu können, es selbst zu sehen … Der Verzicht auf das Sehen, der im Hören auf die Tradition liegt, schließt immer ein Element teleologischen Zutrauens ein, das ›theoretisch‹ nicht gerechtfertigt werden kann« (Licht 443). Blumenberg versteht andernorts das ›verum factum‹ als deutlichste Darstellung des technisierten Wahrheitsverständnisses in der Tradition Descartes' (D 7, 117f). Wie Fellmann unterschreitet auch Blumenberg damit die theologische Rückbindung dieses Wahrheitsverständnisses Vicos, aber er genetisiert es systematisch aus der Umkehrung des antiken Physis-Techne-Verhältnisses im ›biblisch-christlichen Schöpfungsbegriff‹, der die Natur zum ›factum‹ werden lasse, und damit trifft er (systematisch, aber nicht Vico-exegetisch) durchaus den Hintergrund Vicos. Erst durch die Verborgenheit Gottes und die Zurückwerfung auf die menschliche Selbstbehauptung im Nominalismus sei die Wahrheit zur Funktion von deren Ökonomie geworden. »Anstelle der *›Natürlichkeit‹* der Wahrheit tritt die Wahrheit als Ergebnis von *›Arbeit‹* im weitesten Sinne« wie sie bei *Descartes* entfaltet werde, bei dem der

---

[120] Um das Konvertibilitätsaxiom »so leicht wie möglich mit unserer Religion in Einklang zu bringen, muß man wissen, daß die alten Philosophen Italiens der Ansicht waren, das Wahre und das Geschaffene seien konvertibel. Sie hielten nämlich die Welt für ewig, und deshalb verehrten die heidnischen Philosophen einen Gott, der kontinuierlich nur nach außen hin wirkt, was unsere Theologie bestreitet. Weshalb in unserer Religion – in der wir bekennen, daß die Welt in [!] der Zeit aus dem Nichts erschaffen wurde – dieser Sachverhalt folgender Unterscheidung bedarf: Daß nämlich das erschaffene Wahre konvertibel sei mit dem Geschaffenen, das unerschaffene Wahre hingegen mit dem Gezeugten« (VICO, Liber metaphysicus, I,1; 36f). Und daraus folge, daß »wir als gänzlich wahr das bekennen müssen, was uns von Gott geoffenbart wurde …« (ebd. I,2; 38f). Gleichwohl bleibt der Mensch in der Erkenntnis des Universums durch seinen endlichen Verstand auf Entwurf, Fiktion und erkennende Erschaffung angewiesen (ebd.; 42f).

Umbruch des Spätmittelalters expliziert werde (ebd. 115). Das patristische »›Solus potest scire qui fecit‹ wird nun zum Prinzip der menschlichen Erkenntnisgewißheit« (ebd.). Wahrheit werde somit »›*entwerfend*‹« statt »›*vernehmend*‹«, die Hypothese werde leitend für die »*Herstellung*« des Phänomens, und das Experiment ziele auf die »›*veritas verificata*‹« (ebd. 116). Die technisierte Wahrheit scheint damit in an Heideggers Technikkritik erinnernde Weise als Verfall gezeichnet und Vico als ein ausgezeichneter Vertreter dieser Tradition.[121] Auch wenn Blumenberg sich mit Wertungen im Stile Heideggers zurückhält, formuliert er die von ihm gesehene Konsequenz pejorativ: »Die Wahrheit wird dem *Absolutismus* der Mittel unterworfen« (ebd. 119). So überrascht, daß Blumenberg Vico in diesem Zusammenhang gegenüber Descartes nicht mehr abgewinnen kann. Denn gerade Vicos Wahrheit der Mythen und Metaphern ist keineswegs auf die Entwicklungslinie von der Selbstbehauptung zur Technisierung zu reduzieren.

Vicos theologische Rückbindung des menschlichen ›Machens‹ an Gottes Wahrheit impliziert im Grunde eine *Anthropologie*[122] *des Bedürfnisses*[123] und, mit Vorgriff auf Blumenberg, *eine Anthropologie des menschlichen Wahrheitsmangels* und verhindert so eine ›gegengöttliche und gottlose Selbstermächtigung‹ des Menschen. Denn Vicos ingenium gründet in der ›imago Dei‹ als dem Rekursgrund der Wahrheitserzeugung wie auch der Offenbarung – im Unterschied zu Blumenberg. Daß in der Autonomie und Immanenz der Geschichte eine totale Absage an alle Theologie läge[124], ist daher nur angesichts einer recht engen und bei Fellmann unausgewiesenen Vorstellung von Geschichtstheologie einleuchtend. Vico jedenfalls intendiert in der ›Scienza Nuova‹ wie im ›Liber metaphysicus‹ *gerade* die ›Vorsehung‹ zu explizieren

---

[121] Aber seltsamerweise werde *erst im 19. Jahrhundert* die kantische Unterscheidung von praktischer und technischer Vernunft verwischt, so daß erst daher zu gelten scheint: »Die technische Werkwelt der Gegenwart ist eine Welt hypothetischer Imperative: in ihr ist ›*Freiheit*‹ ein Inbegriff des *Könnens*« (D 7, 118).

[122] Vgl. zum ›lebensphilosophischen‹ Aspekt: »Würde man die geometrische Methode auf das Gebiet der praktischen Lebensführung übertragen, so ›triebe man nichts weiter, als bei großem Fleiß mit Verstand wahnsinnig zu werden‹. (Terenz, Der Eunuch, Vers 62-63). Man würde in menschlichen Angelegenheiten gleichsam auf geradem Weg voranschreiten wollen, so als wären die Umschweife des Lebens nicht immer beherrscht durch ungezügelte Begierde, Waghalsigkeit, Zufälligkeit und Schicksal« (VICO, Liber metaphysicus VII,5; 130f).

[123] Vgl. zu VICOS Mängelanthropologie: Liber metaphysicus I,2; bes. 42ff. *Deswegen* gelte: »Kriterium und Regel des Wahren ist das Geschaffenhaben selber. Daher kann die klare und deutliche Idee, die wir in unserem Geist haben, weder Kriterium der übrigen Wahrheiten, noch auch Kriterium unseres Geistes selber sein; denn während der Geist sich erkennt, ist er nicht tätig, und weil er nicht tätig ist, kennt er auch nicht die Art oder die Modalität, in der er sich erkennt« (ebd.; 44f; vgl. I,4; 54f). Zur Mängelanthropologie wäre J.G. HERDER, Sprachphilosophische Schriften, 19f, 45f, 56f (und Einleitung Lff) zu vergleichen (vgl. AAR).

[124] F. FELLMANN, Vico-Axiom, 23ff.

und die Wahrheit Gottes im ›verum factum‹ zu finden.[125] *Karl Löwith* hat im Unterschied zu Blumenberg diese eminent theologische Funktion des ›verum factum‹ und damit die theologische Horizontintention der ›Scienza Nuova‹ gesehen und in ihrer Widerständigkeit stehen lassen.

Das ›verum factum‹ ist ein Implikat von *Vicos Theologie*. Daß hinter dem ›verum factum‹ patristische und scholastische Tradition steht, ist bekannt und klar[126] und besagt systematisch, daß *für Gott* Erkenntnis und Tat konvertibel sind, denn was er wirkt, weiß resp. erkennt er. Für ihn, der die Wahrheit ist, sind daher auch Erkenntnis und Wahrheit identisch und sein Tun und die Wahrheit konvertibel.[127] Wahr und einsehbar ist für Gott das von ihm Geschaffene und damit alles, genauer: das unerschaffene Wahre ist konvertibel mit dem Gezeugten, das erschaffene Wahre mit dem Geschaffenen.[128] Unerschaffenes Wahres (also Gezeugtes) gibt es für den Menschen in keinem Fall, sondern allein für Gott. Für ihn wie für uns allerdings gibt es geschaffenes Wahres und das sei konvertibel mit dem je selber Geschaffenen. Dabei ist das regulierende Paradigma unseres Wahren das geschaffene Wahre Gottes und ursprünglich wie final die Offenbarung seiner gezeugten Wahrheit[129], also eine klassische Hierarchie von Offenbarung, Schöpfung und Einsicht in die Schöpfung. Bemerkenswert ist allerdings, daß unsere Einsicht in die Wahrheit nicht passiv-rezeptiv und auch nicht als Einsicht in das von Gott Geschaffene gedacht ist, sondern strikt schöpferisch und als Einsicht in das von uns selber Geschaffene. Es ist zwar nicht nur wahr, was wir geschaffen haben (so kann eine spätere Verkürzung des Konvertibilitätsaxioms lauten), aber was wir selber geschaffen haben, ist wahr und für uns wahrer Einsicht fähig. Allerdings – dieses Schaffen ist Vicos Erachtens Ausdruck von ›Gott in uns‹. In unser schöpferischen Tätigkeit, und das ist wesentlich die des ingenium, ist Gott selber tätig, so daß bei noch so großer Schöpferkraft des Menschen eine immer noch fraglosere Abkünftigkeit derselben von Gott vorausgesetzt ist, und zwar spekulativ zugespitzt eine Identität derselben mit Gott. Aber anders als bei Hegel wird von Vico diese Identifikation noch nicht ›objektiv idealistisch‹ verstanden, auch wenn sich die symbolischen Formen der Kultur dementsprechend auslegen ließen.

Abschließend faßt Vico sein ›Liber metaphysicus‹ in theologischer Prägnanz zusammen: In diesem Werk möge man »eine Metaphysik finden, die der menschlichen Schwäche angemessen ist und die dem Menschen erlaubt, zu einer gewissen Wahrheit zu kommen, eine Metaphysik nämlich, die ihm weder alle Wahrheit zugesteht, noch jede Wahrheit abspricht; eine Metaphy-

---

[125] Vgl. auch das Kapitel zur Theologie in: VICO, De Nostri Temporis Studiorum Ratione, 82-85 (c. IX).

[126] K. LÖWITH, Vicos Grundsatz, 198.

[127] Daher, meint LÖWITH, sei es auch »spezifisch biblisch gedacht« (ebd. 199), wenn Goethe Joh 1,1 Logos mit Tat übersetzte – was *für Goethe* allerdings schwerlich zutrifft.

[128] VICO, Liber metaphysicus, I,1; 36f.

[129] Ebd. I,2; 38f.

sik, die zudem der christlichen Frömmigkeit angemessen ist, welche die göttliche Wahrheit von menschlicher Wahrheit unterscheidet und nicht menschliche Wissenschaft zum Maßstab der göttlichen, sondern umgekehrt die göttliche Wissenschaft zum Maßstab der menschlichen macht; eine Metaphysik, die außerdem der experimentierenden Naturwissenschaft … dienlich ist, und kraft derer wir nur das in der Natur als wahr ansehen, was wir in Experimenten darstellen können«[130]. Denn Gott gegenüber ist der menschliche Verstand nichts[131], da er das Wesen der Dinge nicht erfassen kann; aber »dann wendet er diesen Mangel seines Geistes zu seinem eigenen Nutzen und entwirft sich« einen bestimmbaren Punkt und ein multiplikables Eines »als künstliches Gebilde«, und »so erkennt er in seinem Geist ewige Wahrheiten«[132]. »So erschafft er gleichsam nach dem Vorbild Gottes, ohne zugrundeliegende Materie, gewissermaßen aus dem Nichts«[133]. Die Wissenschaften haben daher »ihren Ursprung … in einem Mangel unseres Geistes«, den sie »auslöschen« indem sie »im tätigen Hervorbringen der göttlichen Wissenschaft ähnlich werden«[134]. Vico affirmiert *erst im Horizont dieses dezidiert theologischen Hintergrundes* die ›Weisheit Italiens‹: »Das Wahre ist das Geschaffene selber, und daher ist in Gott das erste Wahre, da Gott der erste Schöpfer ist; in Gott ist auch das unendlich Wahre, da Gott der Schöpfer von allem ist; und Gott ist das genaueste Wahre, weil Gott nämlich die äußersten wie innersten Elemente der Dinge gegenwärtig sind, denn er enthält sie in sich«[135]. Durch die genannte Differenz von Gezeugtem und Geschaffenem trägt Vico der christlichen Schöpfer-Geschöpf-Differenz Rechnung und vertritt das *theologische* Konvertibilitätsaxiom als Grund von dessen anthropologischer

[130] Ebd. Beschluß; 148f.

[131] Ebd. I,2; 40f. Daher wendet sich Vico auch vehement gegen den Versuch »einen apriorischen Gottesbeweis« zu führen, »denn das wäre soviel, wie sich zum Gott Gottes aufwerfen und den Gott, den man sucht, zu leugnen. Die Klarheit nämlich des metaphysisch Wahren ist ihrem Charakter nach zu vergleichen mit der des Lichtes, das wir ja auch nur im Medium des Schattenhaften erkennen« (ebd. III; 68f).

[132] Ebd. I,2; 42f. So, »wie das Kriterium des Wahren bei Gott darin liegt, daß er im Vollzug seiner Schöpfungstätigkeit dem, was er erdenkt, Gutheit mitteilt …, so besteht es bei den Menschen dementsprechend darin, daß wir das, was wir als wahr erkennen, hervorgebracht haben« (ebd. I,2; 46f).

[133] Ebd. I,2; 42f.

[134] Ebd. 44f.

[135] Ebd. I,1; 35ff. »Jener Inbegriff der Ursachen … ist das erste Wahre, … es ist Gott, und zwar der Gott, den wir als Christen bekennen: an dieser Wahrheitsnorm müssen wir alles menschliche Wahre messen. Das menschliche Wahre ist jenes, dessen konstitutive Elemente wir uns selbst erdenken, Elemente nämlich, die wir als erdachte in unserem Geist haben und die wir auf dem Weg der Postulatensetzung in unbegrenzter Weise zur Anwendung bringen. Indem wir diese Wahrheitselemente zusammensetzen, bringen wir das Wahre auf dem Wege der zusammensetzenden Erkenntnis hervor; und deswegen sind wir im Gesitz [!] der Gattung oder der Form, mit deren Hilfe wir geistig tätig sind« (ebd. I,4; 54f).

resp. geschichtsphilosophischer Variante; das theologische Axiom ist daher auch der Grund der Wissenschaften.[136]

Vicos Pointe geht mit einer signifikanten *Inversion* einher, »nicht das Erkennen als Bedingung des Machens, sondern umgekehrt das Machenkönnen als Bedingung wahrer Erkenntnis«[137] zu behaupten. – Und eben diese Inversion verselbständigt sich im Prozeß der Neuzeit, allerdings nicht primär als ›Auslegung‹ Vicos, sondern bereits Bacon und Hobbes vertreten die *technisierte* und *enttheologisierte* Version des patristisch-scholastischen Grundsatzes.[138] Bei Vico hingegen bleibt das Axiom *theologisch rückgebunden*, sofern die Wahrheit des Gemachten limitiert und bestimmt ist durch die Wahrheit des Gezeugten und damit letztlich durch Gottes Wahrheit. »Ohne diese christlich-theologische Prämisse, daß in Gott Erkennen und Machen [resp. Zeugen] ein und dasselbe sind, weil das göttliche Wort schon als solches schöpferisch ist und der Mensch Gott ähnlich, wäre Vicos Grundsatz von der Konvertibilität des Wahren und des Gemachten ohne metaphysisches, d.i. ontotheologisches Fundament«[139].

Diese These läßt sich wie schon im ›Liber metaphysicus‹ auch in der ›Scienza Nuova‹ belegen: Schon die vielfach ausgelegte Titelallegorie, die die Grundthese und den Gedankengang des ganzen Werkes bildlich darstellt, zeigt als Anfang »Das leuchtende Dreieck, das in sich ein schauendes Auge enthält«, d.h. »Gott mit dem Blick seiner Vorsehung« (§ 2, vgl. § 364f). Sein Ratschluß im Hinblick auf die geschichtliche Welt des Menschen auszulegen, ist das erklärte Thema der ›Scienza Nuova‹. »Dieses Vorgehen der göttlichen Vorsehung ist eines der Dinge, mit dessen Erörterung sich diese Wissenschaft vornehmlich befaßt; wegen dieses Gesichtspunktes wird sie daher zu einer *rationalen politischen Theologie der göttlichen Vorsehung*« (§ 2). Dementsprechend schließt das Werk auch mit dem Rekurs auf die göttliche Vorsehung und der Erklärung, daß »alle Gelehrten die unendliche Weisheit Gottes *bewundern* und *verehren* und sich mit ihr zu vereinigen *wünschen*. Zusammenfassend ist am Ende aus all dem, was in diesem Werk erörtert worden ist, der Schluß zu ziehen, daß diese Wissenschaft unabtrennbar die Pflege der Frömmigkeit mit sich führt und daß, wenn man nicht fromm ist, man auch nicht wahrhaft weise sein kann« (§1111f). Löwith geht wegen dieser Belege soweit zu sagen, daß nicht das Konvertibilitätsaxiom, sondern die göttliche Vorsehung das »eigentliche Prinzip« der ›Scienza Nuova‹ sei.[140] Nur daher sei auch die Freiheit des ›facere‹ nicht autonom, sondern an Gottes Willen gebunden, und auf dem Hintergrund des ›Liber metaphysicus‹ kann man präzisieren: an Gottes Offenbarung rückgebunden (vgl. § 365f). *Dem verum fac-*

---

[136] Ebd. I,2; 38f; vgl. SN § 376.
[137] K. LÖWITH, Vicos Grundsatz, 199.
[138] Belege ebd. 210ff, 212ff.
[139] Ebd. 200.
[140] Ebd. 206.

tum liegt demnach eine Anthropologie des Wahrheitsmangels zugrunde, die indes ermöglicht und ›prästabiliert‹ wird durch eine prädestinatianische Theologie der Wahrheitsgewißheit, deren Implikat die schöpferische Triade von memoria-phantasia-ingenium des Menschen ist.[141] Die Gegebenheit, Erreichbarkeit und ›Machbarkeit‹ der Wahrheit ist für den Menschen begründet in der Fraglosigkeit der Wahrheit Gottes, also im *›verum et deum convertuntur‹*, und daher in der Gewißheit der Wahrheit seiner Offenbarung, also im *›verum et revelationem convertuntur‹*, und dem ist zu- und untergeordnet die Wahrheit des selbst Erfundenen und Geschaffenen, also das *›verum et factum convertuntur‹*. Besteht hier eine unproblematisierte Spannung von Gottes Wahrheit und vom Menschen selbst geschaffener Wahrheit? Für Vico offenbar nicht, sofern deren Über- und Zuordnung geklärt scheint und die eine die andere so ermöglicht wie fordert; nur ist es von hier nicht mehr weit zur Eskalation der Eigendynamik der Wahrheit *des* Menschen. Denn wenn wahrer Einsicht fähig für ihn nur das Selbstgeschaffene ist, dann muß schließlich auch die Einsicht in die Offenbarung und die Einsicht in das ›verum et deum convertuntur‹ *selbst erzeugt und ingeniös erfunden* werden. Eine spekulative Theorie des pluralen Absoluten (Leibniz) oder des einen Absoluten (Hegel) wird die Kehrseite der ›Technisierung‹ der Wahrheit nicht nachhaltig stabilisieren und rückbinden können. Und die Dynamik der Eskalation hebt schon in Vicos ›verum factum‹ als dem Konstitutionsprinzip der Kultur und der Geschichte an. Die *Autonomie der Geschichte wie die kulturhermeneutische Beschreibbarkeit ihrer symbolischen Formen*[142] konkretisiert Vico darin, »daß die vom Menschen selbst hervorgebrachte mythische Religion den ersten Anfang aller Geschichte bildet«.[143] In seiner Perspektive konvergiert die kulturtheoretische Autonomiethese von phantasia, ingenium und memoria mit der theologischen der göttlichen Vorsehung.[144] Aber die Geschichte unter dem Konvertibilitätsaxiom

---

[141] Das aber wird von FELLMANN reduziert auf die vortheoretische Evidenz: »Jede Auseinandersetzung mit dem kartesischen Cogito führt zwangsläufig zur Anerkennung vorwissenschaftlicher Erfahrungsgewißheit als einer eigenen Art von Bewußtseinsleistung und damit zur Legitimierung des Geschichtlichen als dem jedem Anfang der Vernunft immer schon Vorausliegenden« (Vico-Axiom, 189).

[142] Vgl. ebd. 10; FELLMANNS Ausblendung der theologischen Hintergründe Vicos läßt sich allerdings nicht durchhalten (u.a. ebd. 11).

[143] Ebd. 12.

[144] Mit FELLMANN, ebd. 13: »Machen von Geschichte bedeutet Hervorbringen einer vortheoretischen Welt lebensweltlich-praktischer Künste durch den natürlichen Menschen«. »Machen von Geschichte impliziert ihre Erkennbarkeit, insofern die Menschen in den Erzeugungen des Geistes immer schon seine Geschichte erzählen« (ebd. 17). »›Machen‹ von Geschichte als natürlicher Anfang basiert auf einem Handeln und Erkennen umfassenden Prinzip ursprünglicher Produktivität der sinnlichen Vermögen des Menschen« (ebd. 18). »Wie kein anderer Denker seiner Zeit hat Vico erkannt, daß der soziale Individualismus der neuzeitlichen politischen Philosophie mit der Absolutsetzung des Selbsterhaltungsgedankens das notwendige Korrelat der mathematisch-naturwissenschaftlichen Rationalität bildet« (ebd. 14).Vgl. zu Blumenbergs ›Theorie‹ der Kulturgenese III A.

wird so *doppelt kodiert* und ist daher duplizit lesbar, in theologisch-anthropologischer oder in enttheologisierender Perspektive, wobei *beide* Lesarten in divergenter Weise memorial-imaginativ sind. Wird aber Vicos theologischer Grund des ›verum factum‹ vergessen (gemacht), bleibt nur noch die Auszeichnung des ›factum‹ als ›verum‹ – und damit ein unendlicher Mangel.

f) Metaphorologische Konsequenzen

Blumenbergs metaphorologische Leitorientierung ›Descartes versus Vico‹[145] greift, wie zu sehen war, eine Gegenbesetzung auf, die Vico selber entwarf gegen Descartes' Kritik der Rhetorik und dessen strikte Verpflichtung der Philosophie auf rationale Einsicht nach Maßgabe der Regulae.[146] Descartes' Humanismuskritik ist darin eine Form radikaler Traditions- und Autoritätskritik, die mehr verabschieden und dem Vergessen überantworten will, als

---

[145] Daß für das Verständnis von Blumenbergs Symboltheorie daher Vico unerläßlich ist, sieht auch CHR. JAMME, »Gott an hat ein Gewand«; er reduziert diesen Hintergrund aber auf die These von der menschlichen Urangst, die der Mythos banne, die auch von Hume, Herder und Heyne wieder vertreten wurde, sich gegen »Ende des 18. Jahrhunderts … zu einem festen Topos der Mythengenese verfestigt« habe und von dorther im 19. Jahrhundert »in allen relevanten Theorien« begegne (ebd. 90), wie auch bei Freud und Horkheimer/Adorno. »In der Gegenwart ist es Hans Blumenberg, der wieder bei Vico anknüpft« und zwar insbesondere hinsichtlich der Vorstellung von der Urangst als dem Woher der Mythosgenese, der diese Angst in den mythischen Entwürfen banne (ebd. 91). Jamme verweist dazu auf VICO, SN II, 2, d.h. auf die poetische Logik. Gleichwohl kann Jamme seltsam unverbunden behaupten: »Freud prägt in starker Weise noch Blumenbergs *Arbeit am Mythos*« (ebd. 85). Aber besonders GRASSI zeigt die gründliche Differenz von Vico und Freud (Macht der Phantasie, 239ff), so daß kaum beides zusammen geht. – Plausibel meint Jamme: »Auch die heutigen Mythentheorien sagen mehr aus über ihre Urheber und das Lesepublikum als über das Wesen der Mythen« (ebd. 87). Nur ist diese These längst kein Grund für die Irrelevanz dieser Mythentheorien oder für deren ›Falschheit‹. Denn man braucht nicht auf ›*das Wesen* der Mythen‹ aus zu sein, was immer das bedeuten mag, sondern die Klärung von deren Funktion und deren hermeneutischer Signifikanz wäre schon etwas, und für diese bescheidenere Frage ist gerade die Perspektivität des jeweiligen Mythentheoretikers relevant und aufschlußreich. Daher ist zwar auch G.V. GRAEVENITZ' These einleuchtend, »daß das, was wir für ›Mythos‹ halten, eine große kulturgeschichtliche Fiktion ist« (Mythos, IX), die Jamme (ebd. 87) zuspitzt: »Die Mythologie selbst ist immer mythomorph« (mit Verweis auf C. LÉVI-STRAUSS, Mythologica I, 13, 16ff); nur ist diese Selbstanwendung resp. Selbstbezüglichkeit der Mythentheorien mitnichten notwendig ein destruktives Argument. Daß Blumenbergs Phänomenologie der Rhetorik selber rhetorisch verfährt, daß die Arbeit *am* Mythos eine Weise der Arbeit *des* Mythos ist, daß die Metaphorologie selber von Metaphern lebt, sind hermeneutische Beobachtungen der faktischen (und m.E. unvermeidlichen) Selbstbezüge seiner Philosophie, und systematisch stärker formuliert zeigt sich daran die pragmatische Konsistenz resp. die Selbstanwendbarkeit dieser ›Art der Hinsichtnahme auf die Lebenswelt‹. Vgl. F. FELLMANN, Von der Sprache des Mythos zum Mythos der Sprache, 123.

[146] Vicos Gegenbesetzung ist nicht auf einen bloßen Gegensatz zu Descartes zu reduzieren, wie E. GRASSIS Nachweis zeigt, daß die metaphorologischen Hauptthesen sich bereits bei Coluccio Salutati finden (Metapher, 235).

für Vico und Blumenberg haltbar scheint. Die ›*Logik* der Phantasie‹ kann nicht von einem vorgefaßten rationalistischen Logikverständnis her verstanden werden, sondern nur von dem Wie, Wozu und Woher dieser Phantasie als dem menschlichen Daseinsvollzug des ›Übertragens‹, m.a.W. von der Metaphorizität her. Vico entwirft in theologischer wie zugleich rhetorischer Tradition mit neuzeitlicher Emphase eine Anthropologie des basalen Mangels und dessen Kompensation nicht durch Reflexion, sondern durch die ingeniöse Phantasie und deren Vernunft, die die kulturgenetische Metaphorizität bestimmt. – Im Unterschied zu dieser emphatischen Produktionsmetaphorologie ist die Geschichte der neuzeitlichen Metaphernforschung allerdings eine sukzessive Rücknahme dessen, was man einst wußte oder wissen wollte, des anthropologischen Reichtums der Phantasie, der Produktion und ihrer Mechanismen, hin zu bloßen Interpretationsregeln und Identifikationskriterien für die Metaphern. Blumenberg hingegen nimmt (in Erinnerung an Cassirer und Vico) die symbol- wie kulturtheoretische Frage nach dem anthropologischen Grund der Metaphern wieder auf. Er findet ihn aber nicht in einer Anthropologie des Reichtums, wie Vico und Cassirer, sondern in einer des Mangels (AAR). Damit wird die Wahrheit des ›factum‹ ›nur‹ noch rhetorisch konzipiert und dadurch ambig, von der Sophistik lediglich pragmatisch unterscheidbar. Sofern allerdings dieser basale Mangel ursprünglich auch ein Mangel Gott gegenüber ist (ebd. 114ff, 135), klingt der theologische Hintergrund des ›verum factum‹ noch nach, als wesentlicher Verlust, – aber das ist nicht alles. Indem der Mensch dem Mangel nicht hilflos ausgeliefert ist, sondern *dennoch* zu überleben und sogar kultiviert zu leben imstande ist, vermag er offenbar denselben zu kompensieren. Sein kulturschaffendes Vermögen ist die enttheologisierte memoria an die ingeniöse Phantasie Vicos. Daher lebt die Figur der Mängelkompensation wie Blumenbergs geschichtsphänomenologische memoria von einer mitgesetzten imaginatio, die ihrerseits zweideutbar bleibt.

Im Blick auf die Metaphorologie ist Blumenbergs Rückbindung an Vico (dieser Latenz entsprechend?) manifest: Die Genese der phantastischen Universalien, die Übertragung in concreto erfundener wie erfahrener Bedeutung auf daran rückgebundene ›Bedeutungsträger‹ und d.h. die Genese eines type aus seinem token ist eine Individualität und konkrete Faktizität wahrende universalisierende Übertragung, in der das bedeutsam werdende concretum paradigmatisch für anderes wird. *Bedeutungsgenese durch Metaphorizität* wäre eine Kurzformel für die kulturelle Dynamis der übertragenden Phantasie. Darin liegt bereits eine Unterscheidung von *Metaphorizität und Metapher* als der von Logik der Phantasie und poetischen Charakteren. Und bereits bei Vico hat die Metapher auch eine wesentliche *kognitive Funktion*. Mit Verene formuliert: »Vicos Entdeckung des imaginativen Universale ist die Entdeckung eines Identitätsprinzips, das mit dem Begriff der Metapher als fundamentalem epistemologischen Element verbunden ist. Die Metapher ist dasjenige Moment, durch das in der Wahrnehmung auf ursprüngliche

Weise Identität gewonnen wird.[[147]] Sie ist die Form, in der sich Wahrnehmung am unmittelbarsten ausdrückt. Die Metapher ist die grundlegende Trope und die grundlegende geistige Operation beim Wissensakt«[148]. Dementsprechend sind die Metaphern hermeneutisch signifikant für eine metaphorologische Wissenschafts- wie Lebenswelthermeneutik.[149] Vicos imaginative Universalien sind allerdings (vermeintlich) *ewige* Allgemeinheiten, worin ein metaphysischer Überschwang liegt. Der aber läßt sich semiotisch ermäßigen, sofern das Finden resp. die erfinderische Genese der Universalien, die ›inventio‹ durch das ›ingenium‹, als perspektivisch codierte Abduktion rekonstruierbar ist. Die Metapher ist memorial wie imaginativ und darin kulturgenetisch ingeniös, ihre Darstellungsform ist von perspektivischer Individualität, ihre kommunikative Funktion ermöglicht prospektiv eine universalisierende Perspektivenkombination (in topisch-inventiver Funktion) und retrospektiv eine Perspektivenregulation (in topisch-regulativer Funktion). Damit wird bereits die Genese einer Metapher von der semiosischen Dynamik der Metaphorizität unterschieden. So fungiert bei Vico die sprachgeschichtliche Ursprungsthese ›nachmetaphysisch‹ formuliert als inventive Retrojektion einer sprachphilosophischen Generalthese: die Sprachentstehung und ihre geschichtliche Varianz wird mit dem *Modell der Metapher* schematisiert. Zur Hermeneutik der geschichtlichen Formvarianz unterscheidet Vico bereits die *Innovation* von der *Tradition* der Sprache, *ohne* daß die Metapher einseitig zugeordnet werden könnte. Das und somit die abstrakte Alternative von Innovation und Tradition im Ansatz zu verhindern, ist eine systematisch Pointe der rhetorischen These der Differenzeinheit von memoria und phantasia, die auch für Blumenbergs Hermeneutik geschichtlicher Lebenswelten leitend bleibt.

---

[147] Vgl. dazu die berühmte Stelle VICO, SN § 34: »Als Prinzip dieser Ursprünge sowohl der Sprachen als auch der Buchstaben stellt sich der Umstand heraus, daß die ersten Völker des Heidentums nach einer erwiesenen natürlichen Notwendigkeit *Dichter* waren, die in *poetischen Charakteren* sprachen; diese Entdeckung, die der Hauptschlüssel zu dieser Wissenschaft ist, hat uns die hartnäckige Forscherarbeit fast unseres ganzen Gelehrtenlebens gekostet, weil es für diese unsere zivilisierte Natur völlig unmöglich ist, sich die poetische Natur dieser ersten Menschen vorzustellen; und nur mit großer Mühe ist es uns möglich, sie zu begreifen. Diese Charaktere waren offenbar gewisse *phantastische Gattungsbegriffe* (das heißt Bilder, größtenteils von belebten Substanzen, sei es von Göttern, sei es von Heroen, die von ihrer Phantasie gebildet wurden), auf die sie alle Arten oder Besonderheiten zurückführten, die zu jeder Gattung gehörten … Daher erweisen sich derartige göttliche oder heroische Charaktere als Mythen, das heißt wahre Erzählungen; und es werden ihre Allegorien enthüllt, die eine nicht analoge, sondern eindeutige, eine nicht philosophische, sondern historische Bedeutung haben«. Vgl. FELLMANN, Vico-Axiom, 39.

[148] D.PH. VERENE, Vicos Wissenschaft der Imagination, 71.

[149] Die eigentlich geschichtliche Funktion der Mythen meint, »daß sich in den Mythen die geschichtlichen Erfahrungen der Urzeit niedergeschlagen hätten … Die Mythologie wird zur grundlegenden Hilfswissenschaft der Frühgeschichte« (V. HÖSLE, Einleitung, CLXXVI).

6. Themen, Struktur und Verfahren der Metaphorologie

a) Metaphern der Wahrheit und Wahrheit der Metaphern

aa) Hermeneutik der Grundfragen

Die ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹ sind methodologische Paradigmen, die einen eigenen Methodos zum Auffinden, Thematisieren und topischen Konstellieren absoluter Metaphern exemplifizieren. Dieses Verfahren soll im folgenden rekonstruiert werden. Trotz dieser Konzentration auf die Verfahrensweise ist es bemerkenswert, welche ›materialen‹ Themen Blumenberg wählt: Die Paradigmen sind etwa zur Hälfte mit der Wahrheitsmetaphorik befaßt, was man doxographisch darauf zurückführen könnte, daß Blumenberg schon 1947 in seiner Dissertation und daraufhin 1957 in der Veröffentlichung der Weiterführung von deren metaphorologischem Aspekt in der Studie zur Lichtmetaphorik die Wahrheitsmetaphorik bearbeitet hat. Zudem ist angesichts von Vicos ›verum factum‹ diese Themenwahl naheliegend. Aber diese Faktizität ist nicht doxographisch zu reduzieren. Die theologischen Hintergründe der augustinisch-franziskanischen Scholastik wie der Rekurs auf Descartes, Kant und Vico führen die Metaphorologie auf *die klassischen Themen der Metaphysik* und daher in ausgezeichneter Weise auf die Wahrheitsmetaphorik. Begriffsgeschichtlich betrachtet ist gerade ›die Wahrheit‹ ein besonders weites Feld, in dem sich die Metaphorizität ihrer Darstellungsgeschichte exemplifizieren läßt, denn ›Wahrheit‹ ist ein ursprünglich implikativer ›Begriff‹, der unvermeidlich metaphorische Rede auf sich zieht. Zudem zeichnet Blumenbergs Konkurrenz zu Heideggers fundamentalontologischer Hermeneutik der Seinsgeschichte gerade die Wahrheitsmetaphorik als Thema der varianten Umbesetzung aus. Nun hat dieses Grundthema der Metaphysik einen ›absoluten‹, irreduziblen theologischen Horizont, der gerade die Pointe Vicos wie auch der Illuminationsmetaphorik der augustinisch-franziskanischen Scholastik ausmachte, die Blumenberg in seiner Dissertation emphatisch aufnahm. Unter der Frage nach der Geschichtlichkeit und Metaphorizität der Wahrheit ist daher implizit die Frage nach der Geschichtlichkeit und Metaphorizität ›Gottes‹ thematisch. Diese traditionelle Besetzung der Wahrheit ist nolens volens in der phänomenologischen memoria mitgesetzt, und sei es auch nur als prekäre Vakanz (die nicht Vakanz bleiben können wird).

Die ersten vier von zehn Kapiteln der ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹ handeln von der Wahrheitsmetaphorik. In Abgrenzung zur Begriffsgeschichte notiert Blumenberg einleitend beinahe beiläufig, aber angesichts der (wohl nicht erst späteren) Diskussion programmatisch, daß die begriffsgeschichtliche Untersuchung der ›Wahrheit‹ nur eine »karge Ausbeute« erbrächte (PM 12). Darin, so kann man ergänzen, ergeht es der Begriffsgeschichte mit diesem ›Unbegriff‹ wie ›der‹ analytischen Philosophie, denn Wahrheit ist ursprünglich nicht ein Begriff, der sich propositional oder be-

griffsgeschichtlich analysieren ließe, sondern traditionell gesagt eine Transzendentalie oder mit Wittgenstein ein grammatischer Ausdruck, der gerade nicht in dem aufgeht, was von ihm ausgesagt wird, sondern vor allem hintergründig die Rede reguliert. Als Beleg für die Unbrauchbarkeit der Begriffsgeschichte in dieser Hinsicht dienen Blumenberg die drei traditionellen Varianten der klassischen Wahrheitsdefinition, ›veritas est adaequatio rei et intellectus‹, ›adaequatio intellectus ad rem‹ und ›adaequatio rei ad intellectum‹. Diese Definitionen seien (vermeintlich) schon alles, was unter begriffsgeschichtlicher Perspektive zu erörtern wäre. Damit ist allerdings mitnichten die üppige These der ›kargen Ausbeute‹ belegt, denn die Begriffsgeschichte wird damit auf Definitionen resp. Termini restringiert, was, wie oben erörtert, angesichts der begriffsgeschichtlichen Diskussion eine Engführung darstellt.[150] Blumenberg konstatiert lediglich, mit diesem definitorischen »Spielraum« (ebd.) sei der Anspruch der Frage ›Was ist Wahrheit?‹ nicht gestillt. Ob nicht in der Wahrheits*theorie* durchaus mehr Spielraum besteht und vielfältigere Nuancen zu finden sind, wäre dagegen mit Recht zu fragen, ist aber hier nicht entscheidend für Blumenbergs Vorgehen und dessen Aufschlußkraft.

Er geht in Fortführung der Studie von 1957 der Geschichte der Lichtmetaphorik nach, in der »sich die Frage [nach der Wahrheit] in ihrer verborgenen, systematisch nie gewagten Fülle« expliziere (PM 12f).[151] Daß er selber sich hier einer eigenen Stellungnahme zum nicht-definitorischen ›Wesen der Wahrheit‹ *enthält*, kann sehr verschieden ausgelegt werden, etwa als Zuschauerhaltung, als skeptische Neutralität oder gar als postmoderne Verabschiedung. Vorsichtiger interpretiert scheint mir diese Epoché im Sinne einer Zurückhaltung in Geltungsfragen hermeneutischer wie phänomenologischer Disziplin zu folgen als eine Funktion der intendierten *Hermeneutik klassischer Grundfragen*. Inwiefern aber die Hermeneutik der Genesis nicht subsidiär oder subversiv für bestimmte Geltungen sein kann (wie an Foucault zu zeigen wäre), bleibt bei Blumenberg offen. Die »Analyse richtet sich auf die Erschließung der Fragen, auf die Antwort gesucht und versucht wird« (PM 13) und zwar in bestimmter Weise unbestimmter und nicht abschließend be-

---

[150] Andererseits schränkt er die Möglichkeiten gegenüber der Begriffsgeschichte auch wieder ein: »Um das spezifische Gefühl der ersten Jahrhunderte der Neuzeit für die Proportion zwischen dem Bekannten und dem Unbekannten, dem Alten und dem noch anstehenden Neuen herauszuarbeiten, dazu genügt freilich eine isolierte metaphorologische Untersuchung nicht. Sie macht nur das eigentümlich Vor-theoretische, stimmungsmäßig Gespannte, Ahnungshafte einer Welthaltung deutlich, die sich am Anfang unermeßlichen Zuwachses an Erkenntnis wähnt und dies in Willentlichkeit, Arbeit, Methode, Energie umsetzt. Die Metaphern geben das Feld an, in dem terminologische Untersuchungen das Detail zu liefern hätten« (PM 61).

[151] »Im Medium der Metaphorik erweist sich der Wahrheitsbezug in unserer Tradition als viel zwiespältiger, als es in einer terminologisch-systematischen Analyse je hervortreten könnte« (PM 51). Blumenberg wiederholt diese These in der gleichen Engführung.

antwortbarer Fragen, wie der nach ›der Wahrheit‹. Diese Grundfragen seien »Fragen präsystematischen Charakters, deren Intentionsfülle die Metaphern gleichsam ›provoziert‹ hat« (ebd.).

Mit dem Rekurs auf die drei kantischen *Grundfragen* wäre die ›quaestio iuris‹, die Blumenberg eingangs der ›Paradigmen‹ stellt, nochmals mit Kant zu beantworten. Die Themen der Metaphysica specialis, der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie, ›Seele, Welt und Gott‹ werden bei Kant zu regulativen Vernunftideen, die sc. nicht Gegenstände objektiver resp. gegenständlicher Erkenntnis sind, sondern diese erst möglich machen, und zwar nicht nur die Erkenntnis, sondern systematisch auch das moralische Handeln und ästhetische Urteilen. Wenn sie selber nicht Gegenstand der Erkenntnis sind, sondern in transzendentaler Funktion Erkenntnis ermöglichen, sind sie keine Begriffe im Sinne eines Terminus, sondern regulative Ideen, die nicht epistemisch gesicherte ›Antworten‹ auf die solennen unabweislichen Grundfragen darstellen, von denen sich die Vernunft angegangen sieht, ohne sie befriedigend ›auf den Begriff bringen‹ zu können, wenn sie nicht unkritisch metaphysisch werden will. ›Antworten‹ auf diese Grundfragen, die nicht begrifflich und nicht metaphysisch sind, seien – so Blumenberg – *metaphorisch*.[152]

Der Status dieser Grundfragen, an dem sich auch der Status ihrer metaphorischen ›Antworten‹ bemißt, ist prekär. Sie sind so faktizitär, wie sie Kant und in seiner Tradition zumindest vielen bis heute zugleich als wesentlich und unvermeidlich gelten. Aber hinsichtlich der Idee Gottes etwa ist diese Unvermeidbarkeit mittlerweile mindestens problematisch und bedürfte näherer Plausibilisierung. Daß sich ›Gott‹ der Vernunft als unabweisbare Frage aufdränge, ist zwar in der natürlichen Theologie wie auch in den meisten Religionsphilosophien bis heute in Anspruch genommen, ohne allerdings das Auftreten dieser Fragen in ihrer ›nur‹ *faktizitären* Wesentlichkeit zu explizieren und auf die Eigenart der irreduzibel *metaphorischen* Antworten zu reflektieren. ›Beweise‹ in einem mehr als rhetorischen Sinn, der hier nicht geringgeschätzt werden sollte, *darf* es hier dann gar nicht

[152] Der systematische Anspruch wäre Blumenberg zufolge über Kant hinausgehend, daß von diesen Themen *nur* metaphorisch (resp. unbegrifflich) die Rede sein kann und daß diese Rede ex post *nur* metaphorologisch erschließbar ist. Was in der Alternative zur Begriffsgeschichte noch plausibel ist, impliziert einen systematischen und hermeneutischen Geltungsanspruch, der von ihm nicht problematisiert wird. – Kants vernunftkritische Auflösung der Antinomien bestand bekanntlich darin, daß von diesen ›Ideen‹ (resp. Idealen) nur *regulativer Gebrauch* gemacht werden kann und so der dialektische Schein vermieden werde. Diese regulative Funktion haben die Grundmetaphern in theoretischen wie praktischen Zusammenhängen auch Blumenberg zufolge. Aber die lebensweltlich ›vorkritische‹ metaphorische Rede von diesen Themen wäre Kant zufolge vermutlich nur dialektischer Schein. Andererseits ist das Interesse der Metaphorologie gerade, den metaphysischen Gebrauch der Grundmetaphern kritisch rückzuführen auf ihre regulative Funktion. Soweit bliebe Blumenberg hier in kantischer Tradition. Wesentlich scheint mir aber, daß Blumenberg anders als Kants Tendenz zur Auflösung der Antinomien auf der irreduziblen »Krise der Vernunft« mit sich selbst insistiert. Vgl. allerdings zu Kant in diesem Sinne die phänomenologische Kantstudie von J. SALLIS (Die Krisis der Vernunft). Die Fragmentierung der Vernunft durch ihre Zeitigung (ebd. 120ff) führt nicht nur in den Primat der praktischen Vernunft, dem auch Blumenberg folgt, sondern in die Frage nach der Funktion der Einbildungskraft im Umgang mit diesen Themen (143ff, 157ff). Vgl. hierzu F.J. WETZ, Lebenswelt und Weltall, 23-45, unter dem Titel »Die unabweislichen Fragen der Vernunft«.

geben, wenn das Auftreten dieser Frage ein ›Faktum‹ ist, phänomenologisch gesprochen ein ›Urphänomen‹, das der epideiktischen Begründung weder fähig noch bedürftig ist.

Die Grundfragen eröffnen verschiedene Aspekte, die Blumenberg dezidiert als gleichsam ›naive‹ lebensweltliche Fragen formuliert, wie der nach dem Anteil des Menschen an der Wahrheit, nach der Situation des Wahrheitsuchenden, ob sich die Wahrheit erschließt oder ob sie herbeigezwungen werden muß und nach Sinn und Maß des menschlichen Wahrheitsbezugs. Die »theoretische Beantwortung« dieser Fragen habe »kaum eine philosophische Schule auf sich genommen«, obgleich sie doch immer schon als gestellte vorliegen (PM 13).[153] Nur ist es keineswegs einleuchtend, daß diese Fragen nie theoretisch beantwortet worden seien. Im Gegenteil war nicht nur die Philosophie, sondern auch die Theologie stets um Antworten auf diese Fragen bemüht und oft mitnichten verlegen. Wenn die skeptische Behauptung Blumenbergs plausibel werden soll, muß man den Akzent auf der ›theoretischen Beantwortung‹ bemerken. Weder sind diese Fragen durch Theoriebildung ›beantwortet‹ worden in dem Sinne, daß sie dadurch ›zur Ruhe gekommen‹ resp. befriedigend beantwortet worden seien, noch ist dies mit ›theoretischen‹ resp. ›systematischen‹ Mitteln zu leisten, was schon deren Lozierung als ›präsystematisch‹ indiziert. Vielmehr ist bemerkenswert, daß diese Fragen in heideggerscher wie hermeneutischer oder auch theologischer Tradition als ›fundamental‹ in dem Sinne verstanden werden, daß sie *vortheoretischen* Charakter haben und darum theoretisch nicht befriedigend zu beantworten sind. ›Fundamental‹ kann heißen, daß sie *anthropologisch* bedingt sind, ohne daß hier die Existenzialontologie bemüht werden muß. Gerade das Beispiel der Wahrheitsfrage zeigt, daß es nicht nur um eine epistemische und auch nicht um eine allein logische, sondern um eine anthropologische Grundfrage geht – und damit nolens volens auch um eine *ontologische* wie implizit *theologische*, die *als* ontologische oder theologische *direkt* zu erörtern Blumenberg konsequenterweise vermeidet. Systematisch formuliert heißt das, diese Fragen sind *nur indirekt* zu bearbeiten, indem ihre Latenz, ihr implikativer Status resp. ihre Hintergrundfunktion gewahrt wird. Unterstellt man Blumenbergs expliziter Zurückhaltung in diesem Sinne ein entsprechendes Problembewußtsein, kann man nicht ausschließen, daß er in seinen hermeneutischen ›Geschichten aus der Lebenswelt‹ indirekt auch selber an diesen Fragen arbeitet.

---

[153] »Absolute Metaphern ›beantworten‹ jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht *stellen*, sondern als im Daseinsgrund *gestellte* vorfinden« (PM 19); die absolute Metapher hat die »Ausdrucksfunktion …, die der durch keine theoretische Untersuchung beantwortbaren Frage nach der Stellung des Menschen im Universum des Seienden einen orientierenden Anhalt zu geben vermöchte« (PM 123); »Die absolute Metapher … springt in eine Leere ein, entwirft sich auf der *tabula rasa* des theoretisch Unerfüllbaren« (PM 142).

Zwar werden diese Fragen nicht theoretisch beantwortet, »trotzdem behaupten wir, daß sich überall in der Sprache der Philosophie *Indizien* dafür finden, daß in einer untergründigen Schicht des Denkens immer schon Antwort auf diese Fragen gegeben worden war, die … impliziert durchstimmend, färbend, strukturierend gegenwärtig und wirksam gewesen ist« (ebd.). Philosophische »›Einstellungen‹« resp. »*Orientierungen*«[154] könnten »›abgelesen‹ werden an ganz elementaren *Modellvorstellungen*, die in der Gestalt von Metaphern bis in die Ausdruckssphäre durchschlagen« (ebd.). Allerdings räumt Blumenberg ein, daß die »kategorialen Mittel, solche Indizien zu erfassen und zu beschreiben … noch bei weitem nicht ausgebildet und methodisch parat« seien (ebd.). Da er allerdings in den Paradigmen ›Metaphorologie‹ treibt, ist zu erwarten, daß deren Kategorien und Methoden eben dort ›paradigmatisch abgelesen‹ werden können, was im folgenden versucht werden soll.

bb) Die Macht der Wahrheit

Blumenberg führt dreizehn Varianten der Metapher von der Macht der Wahrheit an (PM 15-18)[155], die in der Hauptsache einem *historischen Längsschnitt* von Aristoteles bis Goethe folgen. Auch Theologen werden genannt, allerdings nur aus der Patristik und der Scholastik, zudem nicht *als* Theologen, denn rätselhafter Weise erklärt Blumenberg, die »Grundmeinung«, der Wahrheit »eine bestimmte Weise des ›Verhaltens‹, eine energetische Qualität« zuzuschreiben, könne »sich auch theologisch einkleiden, obwohl sie kein legitimer theologischer Gegenstand ist« (PM 13). Klar wird hier lediglich, daß *er* klare Vorstellungen von dem haben zu scheint, was ein ›legitimer theologischer Gegenstand‹ sei (was sich als ›Retheologisierung‹ der Metaphorologie, als Erhebung ihrer hintergründigen theologischen Ansichten, noch genauer zeigen lassen wird). Man könnte den Eindruck gewinnen, daß Blumenberg – ganz im Unterschied zu seinen metaphorologischen Anfängen in der Dissertation – die theologischen Implikationen zu vermeiden und abzubauen sucht, obwohl seine Perspektive ihn aus prinzipiellen Gründen stets wieder auf die Grundbestände der metaphysischen wie theologischen Tradition zurückführt.

Er strukturiert seine ›gefundenen‹ und topisch konstellierten Belege durch eine einleitende *Gegenüberstellung* und eine *historische Entwicklungsthese.* Auf der einen Seite ist Gott die Wahrheit und gewährt dem Menschen freigebig Teil an ihr (Milton), oder aber er hält sie fern von ihm (Goethe). In beiden

[154] »Nicht nur die Sprache denkt uns vor und steht uns bei unserer Weltsicht gleichsam ›im Rücken‹; noch zwingender sind wir durch Bildervorrat und Bilderwahl bestimmt, ›kanalisiert‹ in dem, was überhaupt sich uns zu zeigen vermag und was wir in Erfahrung bringen können« (PM 69). Zur »metaphorischen Sichtlenkung« vgl. PM 74f. Diese These wäre *interpretationistisch* zu entfalten (i.S. von G. Abel und H. Lenk).

[155] Milton, Goethe, Aristoteles, Stoa, Sextus Empiricus, Patristik, Plotin, Anselm, Thomas, Kepler, Vico und Hume, in dieser Reihenfolge.

Fällen sei Gott die Wahrheit (gilt das für Goethe?), und variant sei lediglich das Wahrheits*verhältnis des Menschen* nach Maßgabe von Gottes Verhältnis zu ihm. Wahrheit sei – so enttheologisiert Blumenberg die beiden Beispiele – ›veritas ontologica‹, variant seien lediglich deren »›Intensität‹« und »Publizität«, deren Maß zusammenhänge mit der impliziten, vortheoretischen Bestimmung des Verhältnisses von menschlichem Glück[156] und Wahrheit. Damit ist ein *Feld von Varianten* aufgespannt, dessen Relate Wahrheit und Gott wie Mensch und Glück sind. In diesem so strukturierten Feld thematisiert Blumenberg die *Varianz der Relation der Wahrheit* hinsichtlich ihrer Publizität und Macht, und darin wird indirekt die je mitgesetzte Anthropologie thematisch – nur leider nicht, was Blumenberg hier übergeht, die mitgesetzten Antworten auf die Frage nach Gott resp. *seiner* ›Publizität und Macht‹. Es ist signifikant, wie Blumenberg hier ein Thema auslotet, das in den theologischen Traditionen eingehend verhandelt und in religiösen wie theologischen Texten signifikant metaphorisch besetzt ist. Er führt zwar selber einige theologische Belege an, umgeht aber strikt deren theologische Perspektive, so daß der Eindruck entsteht, er suche die metaphorische ›Arbeit an der Wahrheit‹ zu ›enttheologisieren‹.[157]

Die *Entwicklungsthese* strukturiert das Varianzfeld, indem sie eine Entwicklung entwirft von der anfänglichen Macht der Wahrheit zur sukzessiven Schwächung dieser Macht in der vorchristlichen Spätantike über die neu besetzte Macht der Wahrheit (als Macht Gottes, was Blumenberg übergeht) gegen den menschlichen Widerstand in Patristik und Scholastik bis zur Auslieferung dieser Macht an das ermächtigte Subjekt der Neuzeit (Vico, Hume). Diese großflächige Skizze der Entwicklung soll zunächst nur belegen, daß sich der Wandel des Wahrheitsbegriffs auf theoretischer Ebene »offenbar am Leitfaden metaphorischer Vorstellungen vollzieht« (PM 15). An den einzelnen Belegen wird auch überaus plausibel, daß der Spielraum der Wahrheitsvorstellungen erheblich reicher und differenzierter ist, als die drei eingangs genannten definitorischen Festlegungen. Bemerkenswert in dieser heuristischen Orientierung durch eine Entwicklungsthese ist, daß sie nolens volens auf ein Epochenschema zugreift, dessen Problematik sich Blumenberg allerdings sehr bewußt ist (vgl. OD und LN 531ff). Sein Verfahren ist darin inso-

---

[156] »Aber ob die Wahrheit, als hypothetisch erreichbare gedacht, nun wirklich das Glück des Menschen ausmachen oder vollenden könne, das ist wieder so eine theoretisch unentscheidbare, ins Vergebliche hinein gerichtete Frage, die nur an Metaphern entlang zu Antworten vorgedrungen ist« (PM 51).

[157] Man kann den Eindruck gewinnen, daß er hier auf dem Weg der Erinnerung indirekt zu vergessen sucht, indem das Wahrheitsthema nicht als theologisches thematisch wird. Vgl. auch: »Diese hier theologisch eingekleideten Prämissen [bei Milton und Goethe] können auch als Attribute der hypostasierten Wahrheit selbst auftreten, die sich vorenthält und verbirgt oder sich durchsetzt und triumphiert, die als mächtig oder ohnmächtig charakterisiert wird, die dem Menschen wider seinen Willen sich aufdrängt oder die ihrerseits überwältigt sein will« (PM 14).

fern strikt hermeneutisch, als nicht einfach ein vorgefaßtes Epochenmodell appliziert wird, sondern im Stil einer Hermeneutik der Differenz die Eigenart einer ›Epoche‹ anhand signifikanter Ausdrucks- und Darstellungsformen gewonnen wird. Die Differenzen der Wahrheitsmetaphorik induzieren erst den Aufbau eines Entwicklungsschemas, was zirkulär ist, ohne vitiös zu sein.

cc) Funktion und Signifikanz der Grundmetaphern

Schon im Längsschnitt *zeigen* Blumenbergs Belege, daß *indirekt Vorstellungen* von ›der Wahrheit‹ *wirksam* sind, *Orientierungsfunktion* haben und in metaphorischen Äußerungen *zu Ausdruck und Darstellung kommen*, selbst wenn sie nicht in direkten Wahrheitsmetaphern ausgesagt werden. Blumenberg fragt hier leider nicht weiter nach der pragmatischen, lebensweltlichen, kognitiven oder eben auch religiösen Funktion dieser Orientierungen, sondern bleibt der Begriffsgeschichte zu Diensten (die in diesem affirmierten Sinn offenbar noch andere Möglichkeiten hat, als eingangs von ihm zugestanden). Und er beansprucht ohne nähere Rechenschaft starke Hintergrundthesen etwa der Art, daß die vortheoretischen Orientierungsvorstellungen resp. die ›lebensweltlichen Dispositionen‹ ›wirksamer‹ resp. ›mächtiger‹ und damit relevanter oder bedeutsamer seien, als die Reflexionen und Theorien; daß die ›omnitudo realitatis‹ diesseits der Wissenschaft oder der Theorie liege; daß diese Vorentschiedenheiten entscheidend und leitend blieben und anscheinend nicht ›korrigiert‹ und in der Thematisierung durch die Theorie fraglich und unwirksam werden könnten. Um ihm nicht zuviel zu unterstellen und damit zuviel Begründung zu fordern, beschränken sich meine Fragen (a) auf die basale Leitfunktion vortheoretischer Orientierungen und (b) die These, daß sie in Metaphern zum Ausdruck kommen.

a) *Daß lebensweltliche* Orientierungen etwa als individuelle, soziale oder epochenspezifische Perspektivenbestimmtheiten in vortheoretischen, pragmatischen Kontexten leitend sind, liegt im Theorem selber begründet und wurde bereits diskutiert. Damit ist allerdings noch offen, *wie* diese Orientierungen leitend resp. *wie* Horizonte strukturiert sind. Aporetisch formuliert hieße das, was orientiert die Orientierung?[158] So zu fragen, stößt früher oder später auf einen Untergrund, der nicht so hart ist, daß sich ›der Spaten‹ zurückbiegt, an dem aber gilt, ›so orientiert man sich eben‹. Am Beispiel der ›Macht der Wahrheit‹ ist offensichtlich, daß in christlichen Lebensformen die Wahrheitsmetaphorik eine Funktion des Gottesbildes ist und von ihm reguliert wird. Wenn man ein Thema in seiner metaphorischen Varianz herausgreift und damit aus seinem pragmatischen Kontext isoliert, so wie es Blu-

[158] Hier wäre der Ort, das Regreßproblem von Regeln, die Regeln regeln etc., zu diskutieren, wenn es nicht durch die Horizontfigur bereits implizit bearbeitet würde (vgl. II C 6d). Der reflexionslogische Regreß oder Zirkel kann pragmatisch resp. lebensweltlich stabil sein und ist als theoretischer Regreß Folge einer bestimmten Thematisierungsweise, die ›in vivo‹ nicht auftritt (zumindest ›in der Regel‹ nicht, also in der Ausnahme durchaus, was nur problematisch würde, wenn die Ausnahme die Regel wäre).

menberg hier versucht, wird die Orientierungsfunktion, die Valenz der jeweiligen metaphorischen Besetzung abstrakt, da diese Funktion nur in einem Lebenskontext fungiert, so wie die Metapher nur in einem Erzähl-, Theorie- oder Handlungskontext. Deswegen ist seine Enttheologisierung ein eminenter *Verlust des pragmatischen religiösen Kontextes* und widerstrebt im Grunde der Anlage der Metaphorologie. Eine Dekontextualisierung verliert den entscheidenden ›Vollzugssinn‹ der metaphorischen Orientierungen.

Wie vortheoretische Orientierungen für das philosophische, theologische oder wissenschaftliche Denken leitend sind, ist schwerer zu zeigen, denn gerade diese Theoriezusammenhänge sind in der Regel bestrebt, vortheoretische Orientierungen auszuklammern oder einzuklammern oder zu thematisieren, womit in jedem Fall eine Distanznahme und Entselbstverständlichung einhergeht, die Verhaltensspielräume von Korrektur, Variation oder gar Sistierung schaffen. Man kann Theorie geradezu grundlegend gekennzeichnet sehen durch die Distanz von vortheoretischen Orientierungen. Aber bei noch so großer Distanznahme besteht eine immer noch größere Rahmenstabilität oder Horizontgebundenheit der Theoriebildung. Je radikaler die Entselbstverständlichung, desto deutlicher wird für den beteiligten Beobachter der stabilisierende Hintergrund dieser Distanznahme. In dieser Hinsicht wird auf die Modelle in theoretischen Kontexten zurückzukommen sein. Wesentlich für den modelltheoretischen Aspekt der Metaphorologie ist dabei, daß die Modelle selber, sofern sie nachhaltig valent sind, als von Metaphern generiert resp. induziert verstanden werden können.

Am Beispiel Husserls fungiert die transzendentale Reduktion als radikale Entselbstverständlichungsstrategie – und zugleich als Funktion der hintergründigen Selbstverständlichkeit einer starken Egologie und der entsprechenden reduktiven Methode, die auf ein ›Urfaktum‹ zurückführt, um von dorther das Reduzierte aufzubauen. Der latente ›background‹ bestimmt den Stil dieses Methodos als Fortschreibung des cartesianischen Projekts. An den Bruchstellen, die die husserlsche Phänomenologie jenseits ihrer Kritik nachhaltig irritierend bleiben lassen, wie der Frage nach dem ›Leibkörper‹, wird die orientierende Egologie und deren Reduktion fraglich – und es eröffnet sich ein Ausgang aus dem cartesianischen in einen anderen Horizont. Bei Blumenberg geht die (nur oberflächlich so erscheinende) unbeteiligte Beobachtung an Metaphern und deren thematisierende Distanzierung[159] einher mit der These, daß die Metapher eine ›vérité à faire‹ sei, was sich auch leicht an theologischen Beispielen zeigen ließe. Die thematisierende partielle Entselbstverständlichung und Distanznahme ist eine Funktion der horizontgebundenen Perspektive – und eben deren Horizont ist bereits vortheoretisch strukturiert. Der Entzug des Horizontes in seiner Inanspruchnahme wie in seiner Thematisierung, der sich darin bei aller Entselbstverständlichung sei-

[159] Das Problem von Distanznahme und Beteiligung wird unten eigens thematisiert (II E 2 und 3).

ner theoretischen Beherrschung entzieht, entspricht der Dynamik des ›Entzugs‹ der Metapher[160] gegenüber ihrer Beherrschung durch den Begriff, allerdings nicht in vitiöser und selbstdestruktiver Weise, sondern lebensweltlich *wie* wissenschaftlich (auch) in stabilisierender Funktion. Anders gesagt: Jede Interpretation, auch eine hochkomplexe Theoriebildung, ist von ihrem Interpretationssystem abhängig und an basale Interpretationsschemata gebunden, die sie nicht restlos ›vor sich‹ bringen kann. Und auch eine solche interpretationistische Interpretation ist sc. nicht ›meta-‹ oder ›nicht-interpretativ‹, sondern innerhalb eines solchen Systems loziert und auch dadurch erst pragmatisch stabil. Diese relative Stabilität zeigt aber, daß erfolgreiche Sistierung *aller* basalen Selbstverständlichkeiten nur den Kollaps der Theorien bedeuten würde, die auf Letztbegründung und totale Analyse aus wären, auf totale Beherrschung. Andernfalls bleibt angesichts der Dynamik des Entzugs nur die Entdeckung und verstehende Nachzeichnung der hermeneutischen Voraussetzungsstruktur resp. der interpretationistischen Stufung der Rahmenbedingungen.

b) Daß die Grundorientierungen in Metaphern zum Ausdruck kommen ist zunächst soweit plausibel, als vortheoretische Orientierungen vortheoretische Ausdrucksformen haben; aber fraglich ist, ob sie *nur* so zum Ausdruck kommen. Blumenberg unterstellt, daß es elementare Vorstellungen gebe, hintergründige Orientierungsschemata, die in theoretischen Kontexten in Metaphern zum Ausdruck kommen. Wenn man seinen Einwand gegen die Begriffsgeschichte bedenkt, daß deren Ausbeute am Beispiel des Wahrheitsbegriffes nur karg sein könne, dann scheint er die starke These zu vertreten, daß die vielfältigen und hoch varianten Orientierungen *nur* in den Metaphern zum Ausdruck kommen; was aber eingeschränkt werden muß. Erstens sieht er selber, daß sie gar nicht *explizit* in bestimmten Metaphern zum Ausdruck kommen müssen, worauf anhand der ›*Hintergrund*metaphorik‹ zurückzukommen ist. Zweitens gibt es für Perspektive und Horizont noch andere Ausdrucksformen, weitere ›Indizien‹, an denen sie ›abgelesen‹ werden können wie Stil, Referenzfiguren, signifikante Nichterwähnung relevanter Hintergründe, Eigenarten des Begriffsgebrauchs und grundsätzlich andere rhetorische Formen, eben die Verwandten der Metapher. Demnach läßt sich ein starkes ›nur‹ nicht halten, sondern nur ein ›auch‹.

Offen ist damit immer noch die Begründung dafür, ob überhaupt derart basale Orientierungen in Metaphern zum Ausdruck kommen können oder gar müssen. Diese Frage kann man analysieren als Variante der grundsätzlichen Frage nach der Sagbarkeit des Unsagbaren, der Sichtbarkeit des Unsichtbaren oder der Sinnlichkeit des Sinns. Dispositionen sind bekanntlich nicht prädikativ, sondern ›vorprädikativ‹ und deshalb prädikativ nicht suffizient analysierbar. Wenn die Metapher aber Prädikationsformen sind, müßte die vorprädikativen Disposition in Prädikationen darstellbar sein, was wenig-

[160] Vgl. dazu unten die Auseinandersetzung mit Derrida, II D.

stens paradox wäre und fragen ließe, ob man es bei diesen metaphorischen Prädikationen überhaupt mit den Orientierungen resp. den Dispositionen zu tun hätte. Diese Folge mit den entsprechenden Problemen einer theoretischen Transformation in Prädikationen läßt sich nur vermeiden, wenn man sich nicht an *Vordergrund*metaphern aufhält, die prädikativ analysierbar sein mögen, sondern auf die *Hintergrund*metaphern zielt, die als vorprädikative *Horizont*besetzungen oder -erweiterungen analysiert werden müssen. Dann geht man davon aus, daß die Hintergrundmetaphern nicht in konkreten Prädikationen aufgehen, sondern eine grammatische Funktion für den gesamten Text resp. die Theorie haben. Oder wenn man nicht auf das wittgensteinsche Grammatik-Modell rekurrieren will, kann man sagen, daß sie die Perspektive bestimmen und den Horizont strukturieren. Diese Metaphern sind dann nicht notwendig etwas konkret Gesagtes, sondern etwas, das sich *zeigt* in der Struktur, Anlage und den Grundfragen eines Textes oder der Theorie, in denen sich zeigt, was als fraglich und was als unfraglich und damit vorentschieden gilt.

dd) Die pragmatische Wahrheit der Metapher

Wenn die Wahrheitsfrage in einem fundamentalen (aber nicht fundamentalontologischen) Sinn in metaphorischer Weise immer schon in einer Perspektive als etwas ›beantwortet‹ ist, fragt sich, (a) inwiefern *›beantwortet‹* und vor allem (b) in welchem Sinn von einer *Wahrheit der Metapher* die Rede sein kann und das heißt zugleich, welches *implikative Wahrheitsverständnis* Blumenbergs Metaphorologie hat.

a) »Ohne weiteres ist klar, daß sich solche Metaphern wie die von Macht oder Ohnmacht der Wahrheit *nicht verifizieren* lassen und daß die in ihnen entschiedene Alternative *theoretisch* gar nicht entscheidbar ist« (PM 19).[161] Diese Einschränkung begrenzt zunächst die Einsprüche, wenn nicht gar den Spott, seitens der Wahrheitstheorie und ist systematisch unerläßlich, damit keine überzogenen Ansprüche oder falschen Alternativen konstruiert werden. Dennoch scheint hier eine mehrfache Wahrheit zu folgen, wenn es diesseits der wahrheitstheoretisch definierten Wahrheit noch eine metaphorische geben soll, die dann ähnlich vortheoretisch zu sein beansprucht, wie die der Fundamentalontologie. Macht es überhaupt Sinn, von Wahrheit zu reden, wo weder Verifikation noch Falsifikation möglich ist? Die Tradition der ›veritas ontologica‹ wäre die durchaus traditionelle Antwort darauf, und Heidegger wie Ricœur formulieren eine kreative Version derselben. Blumenberg

[161] »Sofern also ›Wahrheit‹ das Ergebnis eines methodisch gesicherten Verfahrens der Bewahrheitung ist bzw. ex definitione zu sein hat, kann die Metaphorik diesem Anspruch nicht genügen, sagt also nicht nur nicht die ›strenge Wahrheit‹, sondern überhaupt nicht die Wahrheit« (PM 19). Aufschlußreich ist, daß Blumenberg die *Philosophie* als Inbegriff der ›unbeweisbaren und unwiderlegbaren Behauptungen‹ bestimmen wird – womit die philosophische *Metaphorologie* im Horizont der lebensweltlich sedimentierten pragmatischen Wahrheit der Metapher zu stehen kommt (H 22); vgl. dazu II E 5.

indes rekurriert statt dessen auf ein *pragmatisches* Wahrheitsverständnis, das unterhalb ontologischer Valenz bleibt.[162] Den Horizont dieser Wahrheit bildet allerdings nicht allein ›der Pragmatismus‹, auf den Blumenberg anspielt (PM 20), sondern auch, daß er die absolute Metapher mit Kants Symbol identifiziert (PM 10), das eine Funktion der *praktischen* Vernunft ist. Die absolute Metapher sei ein »Modell in pragmatischer Funktion« und nicht zur theoretischen Bestimmung des Gegenstandes gedacht (ebd.). Deshalb sei es seit den kantischen Antinomien »müßig«, etwa über ›die Welt‹ *theoretische* Aussagen zu machen[163], allerdings ebenso ›müßig‹ zu meinen, solche Daseinsgrundfragen wären nicht vortheoretisch schon ›beantwortet‹, was die Voraussetzung von Blumenbergs Hypothese ist. Es sei daher »keineswegs gleichgültig, nach den Bildern zu fahnden«, die diese Antworten »›vertretend‹ vorstellig« machen (PM 21).

Er kommt dabei *selber* nicht umhin, *anthropologische Voraussetzungen* zu machen, und damit *theoretisch* zu diskutierende Grundfragen als entschieden zu setzen, ohne die seine Frage nach den Grundfragen und deren ›Antworten‹ ins Leere ginge: Diese Fragen seien diesseits aller Theorie *praktisch* schon *beantwortet*, und diese Antworten *zeigten* sich in *unbegrifflichen Ausdrucksformen* (oder auch der pragmatischen Dimension der Texte resp. Theorien). Es gebe immer, aber immer auch variant und lebensweltthermeneutisch signifikant, *Daseinsgrundfragen* des Menschen, was eine gezielte anthropologische ›Unterinterpretation‹ der Existenzialontologie bedeutet in Aufnahme der Anthropologien vor allem Herders, Schelers, Gehlens und Plessners. Diese anthropologischen und sprachphilosophischen Hintergrundannahmen sind unerläßlich für Blumenbergs Metaphorologie, aber zugleich ausgesprochen fraglich. Nur sind sie keineswegs unerläßlich für jede Metaphorologie und auch nicht a limine notwendig für Blumenbergs metaphorologische Methode. Es bedarf darum einer *unterscheidenden* Interpretation, die vor allem die anthropologischen Voraussetzungen von der materialen Durchführung und beide von deren Methode kritisch differenziert. Wie die kognitiven und pragmatischen Metaphorologien zeigen[164], kann man die Pragmatik der Metapher untersuchen, ohne Blumenbergs Hintergrundanthropologie zu teilen. Allerdings scheint kaum vermeidbar zuzugestehen, daß auch diese anthropologi-

[162] Er entwirft seine Metaphorologie nicht in ›fundamentalalethologischer‹ Perspektive, wie sie sich im Anschluß an Heidegger ergäbe und von Ricœur ausgearbeitet wurde, sondern die von Blumenberg implizierte Ontologie ist pragmatistisch angelegt, und insofern bleibt die Metapher als ›vérité à faire‹ auch *nicht* unterhalb ontologischer Valenz.

[163] »Eine Frage wie ›Was ist die Welt?‹ ist ja in ihrem ebenso ungenauen wie hypertrophen Anspruch kein Ausgang für einen theoretischen Diskurs; wohl aber kommt hier ein implikatives Wissensbedürfnis zum Vorschein, das sich im Wie eines Verhaltens auf das Was eines umfassenden und tragenden Ganzen angewiesen weiß und sein Sich-einrichten zu orientieren sucht« (PM 20f).

[164] Vgl. v.a. die Studien von G. LAKOFF/M. JOHNSON und B. DEBATIN, Rationalität der Metapher.

schen Fragen weder theoretisch befriedigend entscheidbar noch unentscheidbar und daher in intrikater Fragilität bei jeder Hinsichtnahme stets schon irgendwie entschieden sind – was Blumenberg aber ausdrücklich nur für die vortheoretischen Grundfragen, nicht für die theoretischen behauptet und wohl darum auch 1960 leider meint, sich in dieser Hinsicht der eigenen Stellungnahme enthalten zu können. Aber hieran wird deutlich, daß er gleichfalls in diese Grundfragen verstrickt ist und nicht ohne vortheoretische ›Antworten‹ auskommt – wie es auch jeder Kritik erginge.[165]

b) Blumenberg formuliert sein eigenes Verständnis der pragmatischen Wahrheit der Metapher nur beiläufig, am Rande seiner Studien: »Die Wahrheit der Metapher ist eine *vérité à faire*« (PM 21), die der Frage »*What genuine guidance does it give?*« (PM 20) nachkommt. »Ihre Wahrheit ist, in einem sehr weiten Verstande, *pragmatisch*. Ihr Gehalt bestimmt als Anhalt von Orientierungen ein Verhalten, sie geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität« (ebd.).[166] Sie »indizieren … die fundamentalen, tragenden Gewißheiten, Vermutungen, Wertungen, aus denen sich die Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgültigkeiten einer Epoche regulierten« (ebd.). Das »implikative Fragen« nach nur antinomisch befragbaren Größen wie Welt und Geschichte wie auch nach Zeit und Subjekt (PM 20f, BM 166) und man kann ergänzen nach Gott, Mensch, Wissen, Sollen und Hoffen habe sich »immer wieder in Metaphern ›ausgelebt‹ und aus Metaphern Stile von Weltverhalten induziert« (PM 21). Ein Orientierungsmoment Blumenbergs ist eine typisierende Konstruktion ›der‹ theologischen Wahrheitsmetaphorik gegenüber ›der‹ neuzeitlichen. Die Wahrheit etwa der Kirchenväter sei auf absolutistische Weise so mächtig, daß Erkenntnis leicht oder verboten sei, wie die curiositas-Kritik zeige. Demgegenüber entwickle sich in den Anfängen der Neuzeit das theoretische Interesse, die curiositas, in dem der Mensch forsche, spekuliere, experimentiere und entwerfe in den ›verbotenen Bezirken‹ der Astronomie, Technik und Naturwissenschaft, *geleitet und orientiert* von der *metaphorologisch lesbaren* Metaphorik einer ›verborgenen‹[167] Wahrheit, der die »Vorstellung von der Gewalt« entspreche, »die der Mensch der Wahrheit antun muß, um sie sich zu gewinnen« (PM 27). Unterhalb dieser Entgegensetzung ist Blumenbergs implikativer Wahrheitsbegriff (in neuzeitlicher Tradition, wie sie im ›verum factum‹ zum

[165] »Was die Welt eigentlich sei – diese am wenigsten entscheidbare Frage ist doch zugleich die nie unentscheidbare und daher immer entschiedene Frage« (PM 21).

[166] Zu Kierkegaards ›Lebenswahrheit‹ vgl. 6a) gg) (Das Wie der Wahrheit). Vgl. zur vérité à faire H. WALDENFELS, Vérité à faire. Merleau-Pontys Frage nach der Wahrheit; DERS., Antwortregister, 412.

[167] Diese ›theologische‹ Verdeutlichung, daß die mächtige Wahrheit die offenbare, die herbeizuzwingende hingegen eine verborgene Wahrheit sei (anders als die antike natürliche Wahrheit), ist *von mir* zu verantworten. Die theologische Dialektik von Offenbarheit und Verborgenheit der Wahrheit gebraucht Blumenberg hier nicht.

pointiertem Ausdruck kommt)[168] offensichtlich *pragmat(ist)isch*, ohne das dies näher ausgeführt würde. Sein Akzent liegt hier auf der lebensweltregulativen Funktion der Grundmetaphern (wie der entsprechenden lebensweltthermeneutischen Signifikanz derselben), die etwas als passend oder unpassend und lebensdienlich oder -hinderlich zu unterscheiden erlaubt. Nicht die wahr/falsch-Unterscheidung eines Urteils also ist s.E. basal, sondern im Sinne der vortheoretischen ›Wahrheit des Lebens‹ die (nicht geringzuschätzende) Orientierungsfunktion, wie sie in theologischer Tradition etwa die Metapher der ›Nachfolge‹ dessen hat, den man von sich sagen läßt: ›Ich bin die Wahrheit …‹.

Nach Aristoteles ist die praktische Wahrheit eine ›recta ratio‹, die mit dem rechten Streben übereinstimmt (NE 1138b-1139a). Sofern die theoretische Wahrheit sich in einer sprachlosen Intuition vollendet, in der man sieht (oder eben nicht), ist diese das andere der praktischen Wahrheit. So gesehen wäre die Metapher als ›vérité à faire‹ phänomenologisch heterodox, da sie nicht an der theoretischen Wahrheit und der ›strengen Wissenschaft‹ husserlscher Evidenz und Erkenntnis und dessen optischem Präsenzmodell orientiert ist, sondern an *Lebens- resp. Handlungszusammenhängen*.

Der protosemiotische Wahrheitsbegriff in Platos Sophistes und Aristoteles De Interpretatione und Metaphysik (IV) verstand Wahrheit als Eigenschaft von Sprachzeichen. Der verengende Gebrauch dieses Verständnisses zeigte sich im sog. logischen Positivismus, demgegenüber die Erweiterung des Wahrheitsverständnisses durch den Pragmatismus eine Unterscheidung rückholte, die bereits bei Aristoteles vorlag: die von ›significatio‹ und ›suppositio‹, von semantischer Bedeutung und pragmatischem Gebrauch eines Zeichens.[169] Diese Unterscheidung war insofern notwendig, als es mehr Dinge oder Ereignisse als Wörter gibt und es daher unumgänglich ist, dasselbe Wort in verschiedener Anwendung und in verschiedenen Kontexten zu gebrauchen. Dann ergibt sich die Alternative, ob die Bedeutung Funktion des Gebrauchs ist (Gebrauchs- und Netzwerktheorie), oder ob sie demgegenüber independent ist (wie dem Univozitätsideal zufolge). Was für Worte gilt, trifft schon nach Aristoteles – trotz der Herrschaft des ›onoma‹, wie es Ricœur kritisiert – auch für Sätze zu, und das heißt, nicht jede Synthesis oder Dihairesis muß apophantisch (behauptend) sein. In der scholastischen Differenz von ›propositio‹ und ›assertio‹ wiederholt sich diese Differenz. Alle ›usus orationis‹ aber intendieren Zustimmung, in welcher Art auch immer, und dadurch ist es auch in Hinsicht auf nicht-behauptende Sätze möglich, von vermeinter Wahrheit zu sprechen (wobei die Bedingungen der Zustimmungsfähigkeit dann strittig werden). Diese performative Dimension *mehrdimensional* zu verstehender Wahrheit ist offenbar in Blumenbergs ›vérité à faire‹ vorausgesetzt.

Tugendhat hat bekanntlich die Tendenz zur ›pragmatischen Auflösung‹ des Wahrheitsbegriffs bei Heidegger scharf angegriffen. Der Anfang der Hermeneutik im Übergang vom absoluten zum objektiven Geist in der Kultur bei Dilthey lasse die Wahrheit gegenüber dem Ausdruck zurücktreten, bis bei Heidegger Wahrheit und ›Apophansis‹ (Sagen vom *Sichzeigen* der Sache her) vermeintlich verschmelzen. Jedem Sichzeigen werde eine eigene Wahrheit zugestanden, Wahrheit damit vergeschichtlicht und ihre *kritische Funktion* zur Unterscheidung von Sein und Schein zerfalle. »Die spezifische Differenz zwischen

---

[168] »Methodenbewußtsein und Methodenreflektion [!] der beginnenden Neuzeit entstehen auf dem Boden eines Grundgefühls des gewaltsamen, vorsichtig und umsichtig zu sichernden Verhältnisses zur Wahrheit« (PM 27).

[169] ARISTOTELES, Sophistische Widerlegungen und De Int. 17b 10ff.

dem, was eine Sache in Wahrheit ist, und dem Anschein, den sie bietet, wäre ebenso in dem allgemeinen Wesen der Offenbarkeit des Seienden untergegangen wie die spezifische Differenz zwischen wahrer und falscher Aussage in dem allgemeinen Wesen der Erschlossenheit«[170]. Dieser drohende Verlust eines semiotischen (hier semantischen) Wahrheitsbegriffs zugunsten eines ontologischen (hier strikt pragmatischen) ist aber zu vermeiden, wenn man den ontologischen als pragmatischen in den triadischen Zeichenbegriff von Peirce einbindet, der andererseits auch den semantisch-semiotischen nicht pragmatisch blind bleiben läßt. Eben diesen Zeichenbegriff muß man zugrunde legen, wenn Blumenbergs *pragmatische Wahrheit* der Metapher systematisch vertretbar sein soll.[171]

ee) Pragmatik der Interpretation

Blumenberg bestreitet, vermutlich in phänomenologischer oder begriffsgeschichtlicher Tradition, ausdrücklich die pragmatische Funktion seiner Metaphorologie – und das unnötiger- und auch inkonsistenterweise[172]: »Wir müssen uns hier vor Augen halten, daß eine Metaphorologie ja nicht zu einer Methode für den *Gebrauch* von Metaphern oder für den Umgang mit den in ihnen sich kundgebenden Fragen führen kann. Im Gegenteil: als Metaphorologie Betreibende haben wir uns schon der Möglichkeit beraubt, in Metaphern ›Antworten‹ auf jene unbeantwortbaren Fragen zu finden. Die Metapher als Thema einer Metaphorologie in dem uns hier beschäftigenden Sinne ist ein wesentlich *historischer* Gegenstand, so daß ihr Zeugniswert zur Voraussetzung hat, daß der Aussagende selbst *keine* Metaphorologie besaß, ja nicht einmal besitzen konnte« (PM 19f). Er selber scheint sein Vorgehen sehr zurückhaltend einzuschätzen. Die *Erklärung* dieser programmatischen *Epoché* ist allerdings keineswegs pragmatisch konsistent, denn schon die Entdeckung, daß Hintergrundmetaphern vermutungsweise erschlossen und entworfen werden, ist die Entdeckung der abduktiven *Metaphorizität der Metaphorologie*, ihrer mehr oder minder erfindungsreichen Kreativität resp. ihrer semiosischen Interpretationsdynamik. Daher ist sie *mitnichten* der ›Möglichkeit beraubt‹, in Metaphern Antworten auf ihre *hermeneutischen* Fragen zu finden, auch nicht der Faktizität, selber die Grundfragen als in näher zu interpretierender Weise als beantwortete vorzufinden. »Dem historisch verstehenden Blick indizieren sie also die fundamentalen, tragenden Gewißheiten, Vermutungen, Wertungen …« (PM 20). Vermutlich ist in der Erklärung, nur als historisch Interessierter zu ›beobachten‹ (BM), der Hintergrund der Begriffs*ge-*

---

[170] E. TUGENDHAT, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, 372.

[171] Vgl. zum vorigen F. INCIARTE, Eindeutigkeit und Variation: Das »von der linguistischen Phänomenologie unter dem Titel ›Analogie‹ zur ›Wahrung der Phänomene‹ geforderte Ineinander von Bedeutung und Gebrauch, Allgemeinem und Konkreten« sei daher »unentbehrlich« in praktischen wie theoretischen Kontexten (25).

[172] Er fragt »nach der Relevanz der absoluten Metaphern, nach ihrer *historischen* Wahrheit« (PM 20). Zwar insistiert er auf seiner historischen Perspektive, aber nicht erst Whites Entdeckung der ›Fiktion des Faktischen‹, sondern prinzipiell die Interpretativität auch der historischen Perspektive wirft die Frage nach deren Horizont und seinen Besetzungen auf (vgl. H. WHITE, Auch Klio dichtet, 7ff, 145ff; P. RICŒUR, ZE III, 159ff).

schichte leitend. Aber seine sehr eigene Darstellung ist unvermeidlicherweise von orientierenden Kategorien und einer Entwicklungsgeschichte geleitet, deren pragmatische Dimension gar nicht zu leugnen ist. Trotz seiner programmatisch historiographischen Zurückhaltung erklärt er, »das Verfahren der pragmatischen Interpretation zu erproben« (PM 23), und diese Formulierung ist – um der hermeneutischen Konsistenz willen hoffentlich – doppeldeutig gemeint: Nicht nur die pragmatische Funktion der Metapherngeschichten ist Gegenstand der Interpretation, sondern sie selber hat eine unbestreitbare (und wahrscheinlich intendierte) pragmatische Dimension[173], wie sich an der Darstellungstendenz und ihrer Struktur von Kritik und Plausibilisierung zeigt:

»Im umgekehrten Verhältnis zu der Macht, die der Wahrheit zugemessen wird, wird das Maß der eigenen Anstrengung um der Wahrheit willen stehen«, so habe die besonders mächtige Wahrheit einen »gewissen Quietismus zum Korrelat« (PM 23f). Die »Metapher von der Mächtigkeit der Wahrheit und, in ihrem Gefolge, der Topos von der Leichtigkeit der Erkenntnis treten überwiegend als Charakteristika der heilsbezogenen, der theologischen und moralischen Gehalte auf« (PM 25).

Mir scheint unübersehbar, daß in dieser die ›pragmatische Interpretation‹ orientierenden resp. leitenden Korrelation eine *abduzierbare Darstellungstendenz* zutage tritt: die der *›Dekonstruktion‹ der Macht der Wahrheit und der indirekten Plausibilisierung des menschlichen Wahrheitsmangels* (aber die theologische Entdeckung nun nicht völliger Ohnmacht Gottes, sondern der Macht, die sich in der Ohnmacht am Kreuz zeigt, kommt nicht in den Blick). Darin liegt eine unselbstverständliche *Theologiekritik*, schon gegen den »Heilsabsolutismus eines *Ambrosius*« (PM 26). Folge dieses Absolutismus sei etwas »ganz Neues: ganze Bereiche der theoretischen Gegenstandswelt werden für den Menschen *illegitim*, werden einer als Sünde klassifizierten Haltung der *curiositas* zugeordnet, die über die Grenzen des von Gottes Heilssorge Gewährten hinauswill« (ebd.). Die in den Neuzeitstudien fortgeführte *pragmatische Funk-*

---

[173] »Unsere Situation ist daher gekennzeichnet durch das positivistische Programm einer entschlossenen Kritik der Sprache in ihrer ›Leitfunktion‹ für unser Denken, wobei ein Ausdruck wie ›wahr‹ im Nu ganz überflüssig wird (Ayer), *oder* (bzw. und) durch die ›Überweisung‹ jener einst in Metaphern sich niederschlagenden Leistung an die – als in unhistorisch-unmittelbarer Produktivität fortdauernd vermeinte – *Kunst*, wobei die Insistenz jener Fragen sich als unübergehbar erweist. In Gestalt einer Heraushebung und Interpretation von Aussageelementen der Kunst mag also die Aufgabe und Methodik der Metaphorologie auch über die historische Gegenstandssphäre hinaus führen« (PM 20). Blumenberg versteht sich (hier) demnach als reiner Sprachkritiker und meint daher, sich der Wahrheitsfrage enthalten zu können; er erkennt aber deren ›Insistenz‹ und ›Unübergehbarkeit‹. Was ›einst‹ die Metaphern leisteten, sei heute die Funktion der Kunst. Sofern die Metaphorologie sich auf ›Kunst‹ (statt Sprache?) bezieht, sei sie nicht nur historisch, sondern wohl gegenwartsbezogen. Diese Stelle ist zitiert, da sie der hier vorgeschlagenen Metaphorologie-Rekonstruktion entgegensteht. Ich halte diese explizite Erklärung für nicht konsistent mit der metaphorologischen Praxis und deren Implikationen.

tion dieser Interpretation zielt zudem auf eine *›Dekonstruktion‹ der curiositas-Kritik*, die als Funktion einer absolutistischen Restriktion des Menschen konstruiert wird, die in der Macht der Wahrheit Gottes gründe. Diese indirekte *Legitimierung der curiositas* ist zugleich eine *Vorbereitung der Legitimierung der Neuzeit als Funktion legitimer menschlicher Selbstbehauptung.*

Auch die Metaphorologie mit ihrer vortheoretischen Orientierung und ihren theoretischen Horizontvermeinungen muß ihre Belege suchen und selber hypothetisch entwerfen, um auf diesem methodisch kontrollierten Weg die Metaphorik der Wahrheit zu erarbeiten und die These der pragmatischen Wahrheit der Metaphorik zu plausibilisieren. Daher wirken nolens oder volens auch immer wieder darstellende, fremdbeschreibende, interpretierende Äußerungen Blumenbergs *selbstbezüglich*, wie etwa: »Immer ist es letztlich der uns innewohnende Begriff oder ›Vorgriff‹ von *Wahrheit*, der seligiert [!] und reguliert, was uns ›faszinieren‹ kann« (PM 30f). Das zweifache ›uns‹ zeigt, wie Blumenberg in sein Thema verstrickt ist und seine eigene Einstellung nicht völlig einklammern kann. Diese Interpretation der Genese des neuzeitlichen ›homo faber‹ und dessen technisches, erzeugendes Verhältnis zur Wahrheit, wie Blumenberg es von Bacon bis Baudelaire belegt, konstituiert »den im neuzeitlichen Wahrheitsbegriff angelegten ›Arbeitscharakter‹ der Erkenntnis« (ebd.) – der nun nicht ›natürlich‹, aber doch auf unvermeidliche Weise *faktisch* und als gegenwärtige Faktizität *wesentlich* auch Blumenberg im Rücken liegt.

In eins mit der Genetisierung des neuzeitlichen Wahrheitsverhältnisses anhand der Varianz der Wahrheitsmetaphorik entdeckt Blumenberg eine intrikate Problematik dieser Entwicklung und zwar ausdrücklich entgegen einer rein historischen Optik.[174] Konsequenz des Verlustes der gesicherten Natürlichkeit der Wahrheit wie der verläßlichen Wahrheit der Vorsehung sei ein tiefes ›Seinsmißtrauen‹.[175] Wenn die Wahrheit fern und verborgen und daher allererst herbeizuzwingen und mit mühsamer Arbeit herzustellen ist, liegt die Last der Sorge um die Wahrheit und diese Arbeit auf dem Menschen. Bemerkenswert ist hinsichtlich Blumenbergs Hintergrund, daß er dieses ›Seins-

[174] »Die vermeintlichen historischen Kausalitäten haben uns die wahren Antriebe lange verdeckt; die unspezifische Rüstung eilt den realen Problemen und Bedürfnissen in einer Weise voraus, die man nicht begreift, wenn man das hinter aller ›Aufklärung‹ stehende Seinsmißtrauen übersieht, das dem Menschen nun alles aufbürdet, was zuvor der Natur oder Vorsehung zugetraut worden war … Die Technisierung *schafft* zum großen Teil erst die Bedrängnisse, denen abzuhelfen sie theoretisch entworfen war« (PM 34).

[175] Im Kontext der Behandlung der Metapher der ›nackten Wahrheit‹ benennt Blumenberg ausgesprochen kritisch einen Zug des neuzeitlichen Verhältnisses zur Wahrheit. Als etwas »sehr Wichtiges über den Wahrheitsbegriff der Neuzeit« sei zu vermerken: »die formale Qualität der enthüllten Wahrheit als solche ist wesentlich, nicht irgendein Grad von ›Wichtigkeit‹ im materialen Gehalt dieser Wahrheit« (PM 54). Daß Blumenberg selber demgegenüber ›etwas sehr Wichtiges‹ in diesem Verlust an ›Wichtigkeit‹ sieht, zeigt eine kritische Differenz gegenüber ›der‹ Neuzeit, die in seiner Aufnahme von Rothackers ›Satz der Bedeutsamkeit‹ zu präzisieren wäre (vgl. My 68ff).

mißtrauen‹ hier nicht aus der Verborgenheit Gottes im Nominalismus herleitet[176], sondern aus der Dynamik des theoretischen Interesses. Der Rückgang auf das ›Seinsmißtrauen‹ als ›dem wahren Antrieb‹ erinnert zugleich an eine ›existenziale Analyse‹ der Neuzeitgenese, ist aber doch deutlich zurückhaltender als Heidegger und zudem keineswegs a limine neuzeitkritisch, sondern Blumenberg ist an der *Hermeneutik der inneren Dialektik der Neuzeit* interessiert.

Metaphorische Indizien für die Dialektik der neuzeitlichen Technisierung findet er vor allem in Kants Verhörmetaphorik in der Vorrede der KrV B und bei Nietzsche (PM 34f), während demgegenüber *Goethes* Widerstand gegen Newton als ein neuzeitlicher *wie* neuzeitkritischer Weg des ›Seinsvertrauens‹[177] zu stehen kommt, mit dem »noch einmal der Versuch eines *kosmozentrischen* Daseins gewagt worden« sei (PM 37) – und das anscheinend nicht ohne offenkundige Sympathien Blumenbergs. Daran wird unterschwellig deutlich, wie er selber in diese Dialektik der Neuzeit verstrickt ist und keineswegs in bloßer Beobachtung zurückschaut. Thematisch wird diese Verstrickung in die Metapherngeschichte, in die Pragmatik der Metapher und in die Dialektik der Neuzeit (hier noch) nicht, und damit bleibt sie verdeckt und zurückgezogen im vieldeutigen Bereich der Andeutung.[178]

---

[176] Obgleich Pierre Duhems Studien über Leonardo da Vinci von 1906-1913 schon veröffentlicht waren; vgl. J. MITTELSTRASS, Aufklärung, 178, 189, 194f, und LN 232, 546, wo Blumenberg auf Duhems ›monumentales Werk‹ Le Système du Monde zusammen mit Husserls Krisis verweist.

[177] Auffälligerweise ist aber hier wie auch später *Goethe* Blumenbergs Referenzgröße gegen die kritischen Seiten der Neuzeit. Er »versucht noch einmal eine Existenz des Seinsvertrauens; er ist durchdrungen von dem Glauben, daß es immer genügt, das Auge weit zu öffnen, um dem Sich-zeigen der Wahrheit zu begegnen« (PM 35); »Goethe scheut das Werkzeug, damit das Phänomen selbst ›in seiner ganzen Einfalt erscheinen, sein Herkommen aussprechen und auf die Folgerungen hindeuten‹ kann. Hypothesen, Theorien greifen dem Sich-aussprechen der Phänomene vor; in diesen Leistungen setzt sich der Verstand mit seinem Entwurf anstelle des Gegebenen: ›Theorien sind gewöhnlich Übereilungen eines ungeduldigen Verstandes, der die Phänomene gern los sein möchte und an ihrer Stelle deswegen Bilder, Begriffe, ja oft nur Worte einschiebt‹« (PM 36, mit Goethe). Die Stelle erscheint wie ein phänomenologisches Credo. In diesem Phänomenologismus Goethes liegt vermutlich ein entscheidender Grund für Blumenbergs emphatischen Rekurs auf ihn.

[178] Diese problematische Zurückhaltung kann man allerdings als methodische Disziplin verstehen, wie er deutlich vermerkt: »schließlich dürfen wir unsere Ansprüche an die Dokumentation nicht unter den Maßstab unserer gegenwärtigen Fähigkeit stellen, uns selbst bis auf den Grund unserer Motive historisch ›interpretieren‹ zu können« (PM 22). Die Selbstauslegung soll gerade nicht leitend werden für die Metaphorologie; gleichwohl vollzieht sie sich unter der ›dokumentarischen‹ Oberfläche, und dem Leser der Metaphorologie wie auch deren methodischer Disziplin würde es zu mehr Klarheit verhelfen, wenn diese Verflechtung thematisch würde, denn eben in der Selbstverortung und -auslegung liegt ja eine der Pointen hermeneutischer Reflexion, – die Blumenberg hier zu kurz kommen läßt.

ff) Diachrone und synchrone Metaphorologie: Horizonterweiterung

Bisher zeigte sich die Metaphorologie als genetisch- resp. geschichtsphänomenologische Methode mit impliziter Pragmatik, die anhand historischer »*Längsschnitte*« (PM 38) eine traditionsreiche Metapher in der Geschichte ihrer Variationen verfolgt, um anhand derer die Varianz der pragmatischen Funktion der Metapher zu erheben und darin Geschichte ›im radikalen Sinne‹ auf dem Niveau der Einstellungen, gewissermaßen an ihrer Wurzel, der perspektivischen Horizontintentionalität zu schreiben. Ohne näher auf die zeitgenössische Linguistik der fünfziger und sechziger Jahre[179] einzugehen, entwirft Blumenberg ein methodisches Komplement zu diesem *diachronen* Vorgehen, indem er die Wahrheits*vorstellungen synchron* im ›*Querschnitt*‹ verfolgt. Wenn man einmal von den sich daran anschließenden Fragen nach dem Vorrang von Diachronie oder Synchronie, vor allem nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Konfundierung dieser beiden grundverschiedenen Methoden und theoretischen Perspektiven absieht, und sich auf die Implikationen dieser methodischen ›Erweiterung‹ im ›*entrecroisement*‹ zweier Perspektiven beschränkt, wird auf diese Weise der Horizont der Metaphorologie ungemein geweitet, worin ein wichtiger Beitrag Blumenbergs zur metaphorologischen Diskussion besteht.[180] Er konzipiert sein synchrones Vorgehen nicht in Auseinandersetzung mit der strukturalen Linguistik, sondern schwächer (beinahe vortheoretisch): Man müsse »idealiter in jedem relevanten Abschnitt unseres Längsschnittes« *Querschnitte* legen, »um vollends faßbar zu machen, was die herangezogenen Metaphern jeweils ›bedeuten‹« (PM 38). Damit würde dem oben formulierten Einwand begegnet, daß Blumenbergs Belege aus dem Kontext gerissen und gewagt komponiert erschienen. Er räumt denn auch ausdrücklich ein, daß das bisherige Verfahren »ebenso anfechtbar wie unüberspringbar« (ebd.) sei – was durch keine Kritik seiner Interpretation im Einzelnen geändert werden kann.

Diese Erweiterung des Horizonts führt ihn dazu, daß die Metaphorologie nicht mehr auf die Metaphern i.e.S. zu beschränken ist, sondern »Begriff und Metapher, Definition und Bild als Einheit der Ausdruckssphäre eines

---

[179] H. WEINRICH nannte in seiner Rezension der ›Paradigmen‹ Blumenberg »eine *anima naturaliter linguistica*«, mit der Spitze, »daß eine Taufe mit den Wassern der Linguistik dieser Seele noch ein gewisses Mehr an Gnade bringen würde« (174). Weinrich teilt Blumenbergs Entdeckung, »daß gerade im Bereich der alten Metaphysik absolute Metaphern zu finden sind«, ohne die systematische Grundthese der Antinomienumgehung zu erkennen, und geht (ohne Gründe) darüber hinaus mit der These, »daß *alle* Metaphern absolute Metaphern sind« (ebd., kursiv P.S.). Ebendies ist aber nicht Blumenbergs Ansicht und im übrigen auch kaum haltbar (s.o. II C 1-3).

[180] Diese Horizonterweiterung vollzog er *unabhängig* von Weinrichs Bildfeldanalysen und mit von ihm unerreichter philosophischer Tiefenschärfe (Weinrichs Aufsatz zur Analyse des Bildfeldes der Wortmünze erschien 1958, die ›Paradigmen‹ wurden im selben Jahr erstmals öffentlich vorgetragen, also vermutlich *vor* der Lektüre von Weinrichs Text ausgearbeitet).

Denkers oder einer Zeit« verstanden werden (ebd.). Der Zusammenhang ›einer Ausdruckssphäre‹ führt zurück auf den Kontext der Metapher und zwar nicht nur auf den des konkreten Textes, sondern des Œuvres in seinem kulturellen Horizont. Damit weitet sich das Kontextverständnis letztlich zum (holistisch oder eher perspektivisch und horizonthaft zu verstehenden) *›Ganzen‹ des Äußerungszusammenhanges* des jeweiligen ›Denkers‹. Die ›Einheit einer Zeit‹ erweitert den Kontextbegriff lebensweltlich resp. kulturell auf ein *›jenseits des Textes‹* und damit letztlich so weit, daß die Metaphorologie selber nicht ohne orientierende Metaphern auskommen kann in der Funktion von Horizontvor- oder -rückgriffen. Das zeigt sich etwa in Blumenbergs Interpretationsfigur der *›Epoche‹*, die auch die (von ihm mitbegründete) Gruppe ›Poetik und Hermeneutik‹ in ihrer zwölften Tagung beschäftigt hat. Demzufolge kann die methodische Perspektive nicht mehr auf die Metapher i.e.S. beschränkt werden, sondern es müssen *Übergangsformen* in den Blick kommen, Verwandte (und ›das Andere‹) der Metapher, womit dem oben formulierten Einwand begegnet wird, ob es denn nicht auch andere Ausdrucksgestalten gebe mit ähnlicher Funktion und Signifikanz. Vermutlich daher wird in Blumenbergs Formulierung ein ›und‹ zwischen Metapher und Begriff gesetzt, das eine Relation formuliert, die in der Regel von ›beiden Seiten‹, der begriffsorientierten wie der metaphorologischen Perspektive vernachlässigt wird – und leider auch von Blumenberg nicht besonders ausführlich thematisiert wird.

Er exemplifiziert seine *synchrone* Metaphorologie anhand von Laktanz, um an ihm die »Erfassung epochaler (nicht: epochemachender) geschichtlicher Strukturen« vorzuführen (PM 38). Sofort ist ersichtlich, daß es nicht um strukturale Analyse binärer Oppositionen geht, sondern daß die *Synchronie* eine *Funktion der Diachronie* ist, und genauer, daß das geschichtsschreibende Interesse (in lebenswelthermeneutischer Perspektive) leitend bleibt. Dabei ist bemerkenswert, daß er einen Theologen und Rhetoriker wählt, um dessen synchrone Varianz der Metapher von der ›vis veritatis‹ zu beschreiben. Auch wenn Blumenberg diese Entscheidung nicht näher begründet, folgt er darin doch seinem »Gespür« dafür, wo man das Glück haben kann, fündig zu werden (PM 22). Dazu gehört auch ein nicht geringes Maß an Leseerfahrungen im Horizont der Theologie, die sich immer wieder in der Wahl seiner Referenzfiguren manifestiert. Bei Laktanz nun untersucht er unter *vier Aspekten* die synchrone Varianz der Wahrheitsmetaphorik: Zum ersten zeigt sich, wie die Kraft resp. Macht der Wahrheit von einem juristischen Hintergrund her als Rechtsfigur umgeprägt wird, von der her auch der spezifische »Gnadencharakter der Wahrheit« ausgelegt wird (PM 40). Diese Wahrheit ist nicht natürlich gegeben oder schlicht zu finden, sondern nur von Gottes Gnaden zugeeignet. Zum zweiten sei das Gottesverhältnis als das Verhältnis des Menschen zur Wahrheit dementsprechend nicht vorrangig als ›fides‹, sondern als ›iustitia‹[181] begriffen. Verifikation ermöglichen nur die göttlichen Zeugnisse und nicht eine dem Menschen natürlicherweise eigene Norm. Sofern aller-

dings die Wahrheit eine ist, ergibt sich das Problem der Erkenntnis der Wahrheit bei den Heiden, denen Gott sie nicht vorenthalten habe, auch wenn ihnen deren Identifikation noch nicht möglich gewesen sei. Seine Wahrheitsvorstellung nötigt Laktanz somit zur retrospektiven Abschattung einerseits, wie zur Ermäßigung der Exklusivität des christlichen Wegs zur Gnade andererseits. Damit geht zum dritten einher, daß Laktanz die Prädikate von Wahrheit und Unwahrheit gegenüber der antiken Tradition vertausche. Es ist nicht mehr die Wahrheit, die sich natürlicherweise zeigt, sondern die Unwahrheit. Erst sofern die Wahrheit von Gott als ihrem Eigentümer freigegeben werde in der Offenbarung, komme sie in ihrer Macht zur Geltung (PM 43). Zum vierten schließlich zeige sich eine Spannung von Theologie und Rhetorik: »Theologischer Grundsatz und gelehrter Grundriß vertragen sich nicht« (PM 40), resp. »Wahrheit und *Rhetorik*« widerstreben einander (PM 44). Einerseits denkt der Theologe Laktanz die Wahrheit als mächtig und selbstwirksam, andererseits ist er als Rhetoriklehrer vertraut mit der rhetorischen Technik, der Wahrheit Ausdruck und Plausibilität zu verschaffen. Aus dieser Spannung ergibt sich eine Rhetorik der theologischen Rhetorikkritik: »Es ist ein Topos des Rhetors Laktanz, daß er seine mitgebrachte Eloquenz herabsetzt, um allen Glanz seines Vortrages der Sache zuschreiben zu lassen, die er vertritt … die Rhetorik leiht [!] sich nicht der Wahrheit her, sie ist nicht Instrument, sondern Ausdruck« (PM 45). Eben diese funktionale Unterordnung der Rhetorik hat bekanntlich die Tradition wesentlich bestimmt bis in die Formel ›res, non verba!‹.[182]

Angesichts dieser vier Aspekte ist allerdings von der Horizonterweiterung der Metaphorologie bisher wenig verwirklicht, und das Ergebnis wird einem Dogmengeschichtler und erst recht einem Laktanzforscher unspektakulär erscheinen, denn die Vorgehensweise wie die Resultate scheinen sich kaum von üblicher historischer Forschung zu unterscheiden (vgl. PM 61) – wenn man von ihrer metaphorologischen Perspektive absähe. Aber ist die synchrone Vorgehensweise noch Metaphorologie? Sofern die Wahrheits*vor-*

[181] Blumenbergs kritische Spitze, daß »deren Legitimation aus Paulus, deren Substanz aus der Stoa stammt« (PM 41), ist nicht nur exegetisch falsch, da sie den alttestamentlichen Hintergrund ignoriert, sondern wohl am ehesten als Kritik eines bestimmten Glaubensverständnisses der paulinischen und daher auch der reformatorischen (wie auch der katholischen?) Tradition zu verstehen.

[182] Vgl. PH. STOELLGER, »Zur Sache …«. Sinn und Unsinn der Rhetorikkritik. Für das Verstehen Blumenbergs ist hieran nicht ohne Reiz, daß die Umformung der Rhetorik als Ausdrucksphänomen in seiner Darstellung eine ›ursprünglich‹ theologische Funktion hat. Nun rekurriert er selber auf die rhetorischen Formen, die Metaphern und ihre Verwandten als Ausdrucksphänomene, an denen ›abgelesen‹ werden könne, wie jeweils die Daseinsgrundfragen ›beantwortet‹ werden und die eigene Einstellung zum Ausdruck komme. Die metaphorologische Hermeneutik des ›Daseins‹ erscheint so gesehen nicht ohne theologische Vorgeschichte. Allerdings ist die Funktion rhetorischer Figuren als Ausdrucksphänomene sc. der Sache nach kein theologisches Spezifikum und schon gar kein Grund einer Reduktion von Blumenbergs Methode auf theologische Hintergründe.

stellung thematisch ist, müsste deren systematischer und mehr oder weniger streng begrifflicher Kontext berücksichtigt werden, und hieran zeigt sich die Anschlußfähigkeit wie die Angewiesenheit der Metaphorologie auf die traditionelle historische Forschung wie die Begriffsgeschichte, die sie nicht zu ersetzen, sondern nur zu ergänzen sucht. Darin liegt für den Gebrauch der Metaphorologie in anderen Wissenschaften auch die Stärke, daß sie sich zu ihnen supplementär, wenn nicht gar subsidiär verhält, statt – wie in der hermeneutischen Tradition auch geschehen – verabschiedend, überbietend oder allein ›eigentlich‹. Trotz deutlicher Unterschiede ist das sich hier zeigende Verhältnis vergleichbar mit Ricœurs Unternehmung, jenseits heideggerscher Gräben eine chiastische dialektische Überkreuzung von Erzählung und Geschichtsschreibung zu entwickeln (ZE III) und damit getrennte symbolische Formen unterscheidend aneinander rückzubinden, nicht zuletzt, um falsche Oppositionen zu unterlaufen.

gg) Das Wie der Wahrheit: Nacktheit versus Kleidung

In Aufnahme von Laktanz' rhetorischer Wahrheit geht Blumenberg in einem letzten Paradigma der Metapher der ›nackten‹ Wahrheit nach, womit der *kultur*hermeneutische Horizont seiner Metaphorologie zum Tragen kommt. Diese Metapher wolle »gar nichts in den Wahrheits*begriff* einbringen; sie projiziert Vermutungen und Wertungen sehr diffiziler Art über den Begriff hinweg« (PM 47), beispielsweise derart, daß die Gestalt wie die ›Kleidung‹ der Wahrheit und damit deren kulturelle ›Einkleidung‹ als Verkleidung und als unnatürlich kritisiert wird. Blumenberg fragt (selber!) kritisch gegenüber diesem kulturkritischen Impetus der Rhetorik der ›nackten Wahrheit‹, ob solche Nacktheit denn dem Menschen als dem »sich bekleidende[n] Wesen« (ebd.) angemessen sei. »Sollte auch die Wahrheit, sofern sie überhaupt als Wahrheit *für* den Menschen in irgendeiner ›Rücksicht‹ auf ihn gedacht werden darf, in ihrer ›natürlichen‹ Offenheit und Andringlichkeit unverträglich für ein ›bekleidetes‹ Wesen sein?« (PM 47f).[183] Man mag damit erinnert werden an den rhetorikkritischen Aufbruch ›Zu den Sachen!‹ oder auch das Sagen ›quod res est‹, in denen eine je eigentümliche Unterschätzung der Sprache zum Ausdruck kommt. Im Horizont jüdischer wie christlicher Theologie wäre demgegenüber der ›Deus nudus‹ Gott in seiner unerträglichen Herrlichkeit, den zum Glück keiner je gesehen hat. Und entsprechend zitiert Blumenberg nicht ohne eigenes Interesse aus Franz Werfels ›Theologumena‹: »Die Kultur beginnt genau damit, daß man etwas zu verstecken hat, das heißt mit dem Bewußtwerden der Erbsünde (Adams Feigenblatt ist das erste Kulturdokument)« (PM 48).[184] So sei denn Nacktheit auch ursprünglich die Weise gewesen, in der sich »die Wesen nur Gott darbieten,

---

[183] Vgl. E.P. FISCHER (Hg.), Mannheimer Gespräche. Ist die Wahrheit dem Menschen zumutbar?

[184] Vgl. schon H. COHEN, Religion der Vernunft, 151.

nur von ihm ›ertragen‹ werden können« (ebd.), womit Blumenberg bezeichnenderweise vergißt, daß diesseits des Anfangs der Kultur, Nacktheit die unauffällige Selbstverständlichkeit war. Von einer Nacktheit Gottes allerdings weiß auch die Paradiesgeschichte nichts. Wenn dennoch ›die Sachen selbst‹ vermeint werden und es um die ›nackte Wahrheit‹ gehen soll, erscheint nach diesen Vorbemerkungen eine solche Rhetorik nicht nur selbstwidersprüchlich, sondern auch auf barbarische Weise *gnadenlos*, unerträglich für uns.

Rousseau ist demgegenüber das naheliegende Beispiel einer Kritik der Kultur, der Bekleidung als Verkleidung, und in diesem Sinne folgten ihm die Französische Revolution und alle diejenigen, die sich nackt glaubten »und die Kleider der anderen nun als Verkleidungen herunterreißen wollte[n]« (PM 49). *Pascal* hingegen erkannte die »Dialektik« von Kleidung und Nacktheit und ist letzterer daher mit Skepsis begegnet (PM 50f).[185] Er argumentiert mit Entschiedenheit für das »Recht des Scheins« und dessen humane Vernünftigkeit (D 2). Als Beleg zitiert Blumenberg hier das Fragment 82[186] *»jamais la raison ne surmonte l'imagination alors que l'imagination démonte souvent tout à fait la raison de son siège«*[187] – allerdings fälschlicherweise, als würde Pascal das begrüßen. Blumenberg meint, Pascal zufolge würden etwa die Roben der Richter und die Paläste der Justiz das »Wissen um dieses Geheimnis der Verkleidung«[188] verraten, und er würde sich damit skeptisch gegen »den rücksichtslosen Gebrauch der Vernunft, ihr Bestehen auf der ›nackten Wahrheit‹« wenden (PM 51). Nun ist zwar Pascals Vernunftkritik unübersehbar, aber das von Blumenberg ›gebrauchte‹ Fragment zielt ungefähr auf das Ge-

---

[185] E. WASMUTH übersetzt ›imagination‹ hier verwirrender Weise mit ›Wahn‹ (PASCAL, Pensées, 54ff) und verteidigt dies damit, es »das zutreffendste, den Sinn am genauesten bergende Wort« sei, »seinem ursprünglichen Inhalt nach genau der Imagination Pascals entsprechend« (ebd. 458) – was mir schlicht nicht nachvollziehbar ist. Zudem wechselt er in der Übersetzung von ›imagination‹; vgl.: »Auf einer Planke, die breiter als nötig ist, wird, wenn unter ihr ein Abgrund gähnt, die Einbildung [!] den größten Philosophen der Welt überwältigen, – mag auch die Vernunft ihn von der Sicherheit überzeugen; sein Wahn [!] wird obsiegen« (ebd. 55f).

[186] Nach der Zählung von Brunschvicg (vgl. Pensées, ed. le Guern, Nr. 41).

[187] Vgl. den Kontext: »Voilà un des principes d'erreur mais ce n'est pas le seul. L'homme a eu bien raison d'allier ces deux puissances [la raison et l'imagination] quoique dans cette paix l'imagination ait bien amplement l'avantage, car dans la guerre elle l'a bien plus entier. La raison ne surmonte jamais tant l'imagination au lieu que l'imagination démonte souvent tout à fait la raison de son siège« (ed. le Guern, Nr. 41 [S. 78]). – (WASMUTH übersetzt irreführend: »Niemals überwindet die Vernunft den Wahn, während das Gegenteil häufig ist« [ed. Wasmuth, 57]). Blumenberg zitiert nach Brunschvicg (310, 315).

[188] Vgl. aber die Pointe im Französischen: »Nos magistrats ont bien connu ce mystère [der ›imagination‹, der Satz schließt direkt an die eben zitierte französische Passage an]. Leurs robes rouges, leurs hermines dont ils s'emmaillotent en chats-fourrés, les palais où ils jugent, les fleurs de lys, tout cet appareil auguste était fort nécessaire; et si les médecins n'avaient des soutanes et des mules, et que les docteurs n'eussent des bonnets carrés et des robes trop amples de quatre parties, jamais ils n'auraient dupé le monde qui ne peut résister à cette montre si authentique« (ed. le Guern, Nr. 41 [S. 78f]).

genteil dessen, was er daraus macht. Pascal kritisiert hier gerade die Irreführung durch den äußeren Schein und die Überwältigung der Vernunft. In einem früheren Text ist Blumenberg hier differenzierter, wenn er formuliert, die innere Spannung Pascals liege in dem ›simul‹ von einem »radikalen Willen zur Wahrheit«, dem »bohrende[n] Ungenügen an allem Vordergründigen, das die Enthüllung des Wesenhaften in der Erscheinung verlangt«, gegenüber der »›raison des effets‹« als einer Art verhältnismäßiger, humanisierter »›Vernunft der Wirkungen‹«.[189] Es sind statt der ›imagination‹ eher die sogenannten »›gesunden Ansichten des Volkes‹«, in denen die Wirklichkeit unscharf, aber zureichend gefaßt werde, mit denen Pascal und hier Blumenberg für »Das Recht des Scheins« plädieren.[190]

In aristotelischer Tradition hatte die Theologie kaum die Möglichkeit der Entdeckung der absoluten Metapher, trotz Thomas von Aquins Zugeständnis an die metaphorischen Gestalten der Offenbarung. Aristoteles gemäß treten die Humanisten denn auch als »*solius nudae veritatis amatores*« auf, mit dem Vorbehalt, die ›nackte‹ Wahrheit den Eingeweihten vorzubehalten (PM 52f).[191] In der Entwicklung neuzeitlicher Wissenschaft und auch in der Aufklärung ist wahre Erkenntnis ›objektiv‹ und öffentlich und zwar strikt Erkenntnis der ›nackten‹ Wahrheit, in der sich zugleich das »Selbstbewußtsein der aufklärerischen Vernunft und ihr[] Herrschaftsanspruch« äußert (PM 54). Erst die »Entdeckung der *Geschichte* … ist die Entdeckung der Illusion der ›nackten Wahrheit‹ oder der Nacktheit als Illusion« und in eins damit die Entdeckung, daß die ›Verkleidungen‹, die rhetorischen Formen und allen voran die Metapher nicht äußerlicher ornatus sind, sondern »den Manifestationsmodus der Wahrheit konstitutiv ausmachen« (PM 55). Anders gesagt: *Das Wie der Wahrheit wird wesentlich, und ihre kontingente Ausdrucksgestalt gehört wesentlich zu ihr*, ist also keine bloß subjektive, private oder äußerliche Zutat. Es bedurfte erst einer *Kultur*theorie, um die kultivierte Gestalt der Wahrheit als ihr Wie zu verstehen, statt als Verhüllung zu kritisieren. Daß die Wahr-

[189] D 2, 426 (1947!).

[190] Ebd. 424, und vgl. den Titel des Aufsatzes; vgl. 423, 426. Blumenberg zeigt plausibel, daß Pascal ›la concupiscence et la force‹ als die *legitimen* Gründe unser Handlungen und der humanen Ordnungen zu verstehen sucht (ebd. 419). »Pascal geht es keineswegs um eine Demaskierung der gesellschaftlichen Scheinordnung« – wogegen m.E. gerade Fragment 82 spricht – »er weiß zu gut, daß dieser Schein den Abgrund der menschlichen Natur wohltätig verhüllt« (ebd.), was nichts daran ändert, daß sich hier ein Abgrund auftut. Blumenbergs nicht sympathielose Rekonstruktion dieses ›Rechts des Scheins‹ mit seiner desillusionierten Einsicht, Öffentlichkeit heiße, »les plus forts en nombre ne voulent que suivre« (ebd. 421), ist um so erstaunlicher, als der Aufsatz 1947 veröffentlicht wurde und Blumenberg zu den Verfolgten des ›Dritten Reiches‹ gehörte.

[191] Wie präsent Blumenberg die theologischen Fragen im Hintergrund sind, zeigt eine kritische Bemerkung: »Dieser Vorbehalt der ›Fachleute‹ ist anstelle des göttlichen getreten; die Wissenschaft beginnt, die Hoheitsrechte der Gottheit wahrzunehmen. Aber wird sie sie auch wahren können?« (PM 53f). Die rhetorische Frage artikuliert polemisch seine Skepsis – auf theologischem Hintergrund.

heit wie der Sinn stets sinnlich sind, konnte erst nach dem Zerfall des Wahrheits- wie Erkenntnisideals der unsinnlichen Anschauung entdeckt werden. »Aus einem vermeintlich nur ästhetischen Phänomen ist ein Grundcharakter des geschichtlichen Lebens selbst geworden; die Verhülltheit der Wahrheit scheint uns unser Lebenkönnen zu gewähren« (ebd.) – was denn auch in der Auslegung Gottes in Christus Folgen hatte bis zu Verdichtungen wie ›The Medium is the Message‹. Daß diese Entdeckung der Bedeutsamkeit des Wie, der kulturellen Gestalt wie des sprachlichen Ausdrucks der Wahrheit bis in den Stil eine Ästhetisierung sei oder nur postmoderne Attitüde, erscheint daher als Kurzschluß; obwohl diese Entdeckung andererseits auch nicht weniger kurzschlüssig zu einer leeren Ästhetisierung verkehrt werden kann.

In den diversen Varianten der Kritik an der ›nackten Wahrheit‹ steht auch das neuzeitliche Verhältnis des Menschen wie zum Heil so zum Glück in Frage, ob die Erkenntnis der Wahrheit menschlich erträglich oder überhaupt erstrebenswert sei. Und nicht ohne unterschwellige Zustimmung zitiert Blumenberg Lessing, der die ›nackte‹ Wahrheit Gott allein zuweist (PM 56). *Skepsis* gegenüber dem neuzeitlichen Aussein auf die ›nackte‹ Wahrheit stellt sich ein, eine Skepsis, »die in der vorherigen Geistesgeschichte nicht ihresgleichen besitzt« – und an der Blumenberg selber teilhat (PM 55f). Systematisch erhebt sich dann jedoch die Frage, ob man die Wahrheit Gottes ›sein läßt‹ und ihre Verborgenheit bloß als Abwesenheit (miß)versteht, wenn man sie nicht mehr ›entbergen‹ will. Diese nicht erst ›postmodern‹ entdeckte Konsequenz aus der Verborgenheit der Wahrheit und der Krisis der vermeinten ›nackten‹ Wahrheit ist darin nichtsdestoweniger eine Spätform der Blumenberg präsenten und für ihn offenbar unabweisbaren Gottes*frage*.

Angesichts dieses latenten Hintergrundes ist es vermutlich keineswegs äußerlich, sondern ausgesprochen signifikant, daß Blumenberg nach Laktanz (PM 47), Werfels Theologumena, Kierkegaard (PM 48) und Pascal zum Schluß noch einmal auf *Kierkegaard* zurückkommt. Er zitiert dazu aus dessen Tagebuchnotiz vom 1.8.1835 neben anderem den Satz: »die Wahrheit ist *für mich*, die Idee zu finden, für die ich leben und sterben will«, wohingegen jede »objektive Wahrheit« erklärter Phänomene unnütz sei, »wenn sie *für mich selbst* und *mein Leben* keine tiefere Bedeutung« hätte (PM 57f).[192] Blumenbergs Paraphrase reduziert Kierkegaard zwar darauf, daß er eine Wahrheit suche, »*in der* er leben kann«, womit das Sterben vergessen wird (PM 58). Gleichwohl ist es nicht ohne theologische Konsequenz, daß Blumenberg seine Behandlung der Wahrheitsmetaphorik mit der neuzeitlichen Variation des lutherischen ›pro me‹ enden läßt. Sein letztes Wort zu dieser Metapherngе-

---

[192] Die Stelle findet sich in S. KIERKEGAARD, Die Tagebücher, Bd. I, hg. v. H. Gerdes, Düsseldorf/Köln 1962, 16(–23). Diese Ausgabe kann Blumenberg in den ›Paradigmen‹ von 1960 sc. nicht verwendet haben. Gerdes übersetzt: »es gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahreit [!] *für mich* ist, *die Idee zu finden, für die ich leben und sterben will*« (ebd. 16). Die zweite zitierte Stelle bezieht Gerdes auf das Christentum: »wenn es *für mich selbst und mein Leben keine* tiefere Bedeutung hätte«, nützte es mir nichts (ebd. 17).

schichte ist dementsprechend ein ›frommes‹ Kierkegaardzitat: »nur die Wahrheit, die dich erbaut, ist Wahrheit für dich« (ebd.).[193] Die Verkürzung Kierkegaards um das Sterben für die Wahrheit kann man als Ausdruck der Auffassung Blumenbergs verstehen, daß eine Wahrheit, *für die gestorben* würde, eine ›nackte Wahrheit‹ wäre, schlechthin indifferent dem individuellen Leben gegenüber (PM 57). In diesem Sinne jedenfalls kritisiert Blumenberg später die Vorstellung von der Wahrheit *für die zu sterben* verlangt wird, als »ideologische« (VS 525), wie sie Nietzsche vertrete. Es sei eine Wahrheit, die nach Menschenopfern lechze (VS 526, vgl. PM 85) und somit schlechthin barbarisch sei. – *Kierkegaards* Wahrheit hingegen ist m.E. eine Wahrheit nicht *für die*, sondern *mit der* man sterben kann, und zwar getrost.[194] Die Wahrheit *pro me*, die mich ›erbaut‹ und nicht meinen Tod fordert, erscheint hier als der höchste Punkt der pragmatischen Wahrheit der Metapher: als die ›Lebenswahrheit‹, mit der sich bis zum Ende der engen Lebenszeit leben läßt, – und so ist sie zugleich ein überdeutliches Indiz für die Pragmatik der Metaphorologie, diese Lebenswahrheit ›schmackhaft zu machen‹. Wer dies für eine Überinterpretation hielte, müßte die Darstellungstendenz und die ›Wahl‹ des Metaphorologen für äußerlich und unbedeutsam erklären – und ihr darin gründlich widersprechen. Systematisch mag man einwenden, daß hier ein ›heilsegoistisches‹ oder neuzeitlich gesagt ein solipsistisches Verhältnis zur Wahrheit vertreten werde, dessen Konsequenzen sich denn auch in der ›Postmoderne‹ zeigten und theologisch gründlicher Kritik fähig wie bedürftig seien[195]; dennoch ist *diesseits* des Mißbrauchs oder der Eskalation dieser neuzeitlich-neuzeitkritischen Entdeckung der kulturell gekleideten Lebenswahrheit deren Plausibilität und ihre theologische Legitimität der Kritik zwar fähig, aber nicht bedürftig.

hh) Metaphern der Welt und Welten der Metapher

Wie ›die Wahrheit‹, so ist auch ›die Welt‹ kein möglicher Gegenstand erfüllter Anschauung und die Frage nach ihrer Einheit eine unabweisbare Grundfrage, die einen Spielraum vielfältigster Metaphorik eröffnet. Als Beispiele dafür wählt Blumenberg die Metaphorik der ›terra incognita‹ und der ›unvollendeten Welt‹ in der Neuzeit, mit der die Offenheit des Erwartungshorizontes und die dementsprechende Horizontintentionalität zum Ausdruck kommen (PM 60ff). Näherhin fragt er, welche Erwartungen verknüpft seien

[193] S. KIERKEGAARD, Ultimatum, in: Entweder-Oder, Bd. 2, 359f. Blumenberg bezieht sich zwar auf das »Ultimatum«, meint aber die folgende Predigt »Das Erbauliche, welches in dem Gedanken liegt, daß wir Gott gegenüber allezeit Unrecht haben« (ebd. 363-377). Die von ihm zitierte Stelle lautet in Hirschs Übersetzung: »denn allein die Wahrheit, die da erbaut, ist für dich Wahrheit« (ebd. 377).

[194] Auch wenn er formuliert »*für die*«, ist dies nicht die Wahrheit Nietzsches; oder aber man müßte zweierlei ›*für*‹ unterscheiden. Die christologische Metaphorik der ›Wahrheit für mich‹ wird signifikanterweise von Blumenberg nicht untersucht.

[195] Vgl. I.U. DALFERTH, »Was Gott ist, bestimme ich!«, 10-35.

»mit dem Vorgang, daß das Prinzip des *nihil impossibile, nihil incredibile* jetzt aus einem theologischen Axiom … zu einem Postulat der Welterkenntnis geworden ist« (PM 62).[196] Dafür weist er auf die möglichen Welten, kosmologische Unendlichkeit und die neue Rolle der Phantasie hin[197], aber statt auf Vico oder Leibniz einzugehen, rekurriert er auf Kant, der in seiner ›Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels‹ die Schöpfung als ›niemals vollendet‹ behauptet, den Menschen und seine Welt (hier!) aber davon ausnimmt. Durch diese Ausnahme verliere die Unvollendetheit jede pragmatische Funktion für den Menschen und zeige sich bei näherer Analyse als Moment einer realistisch verstandenen Kosmologie, weswegen die ›unvollendete Schöpfung‹ hier nur ein »terminologischer Ausdruck«, also keine Metapher sei.[198] Ihm fehlt die pragmatische Valenz der die Horizontintentionalität leitenden Metapher.

Erst bei Friedrich Schlegel werde der Ausdruck zu einer absoluten Metapher von *pragmatischer* Funktion[199], sofern sie den weltgestaltenden Willen des Menschen so darstellt wie freisetzt und den Menschen selber in diese Unvollendung mit einbezieht (PM 64f). Die darin pragmatisch valente »akute Unbestimmtheit« geht mit der anthropologischen Emphase einher, daß es am Menschen sei, die Welt schöpferisch fortzubestimmen und das heiße für Schlegel: »Der Mensch ist *allmächtig* und allwissend und allgütig; nur ist der Mensch in dem Einzelnen nicht ganz, sondern nur stückweise da …«[200]. An diesem Implikat der Metapher wird die Gegenbesetzung zur theologischen Tradition deutlich – und Blumenbergs Perspektive auf eben diesen Problemzusammenhang, der ihn so auswählen und darstellen läßt. In dieser Darstellung ist ein anthropologisches Dilemma präsent, daß den unvollendeten Menschen als Vollender auftreten läßt und ihm dabei die klassischen Gottesprädikate ›überträgt‹. Blumenberg weist nur noch auf die »Lösungen« dieser unendlichen Aufgabe hin, die Methodenidee und die des Kollektivs (PM

---

[196] In der ›Matthäuspassion‹ kritisiert er *in eigener Rechenschaft* ›die‹ theologische Bedeutung dieses Satzes als Inbegriff schlechter Freiheit Gottes und der entsprechenden Ungewißheit des Menschen. Diese Kritik kündigt sich in den Paradigmen bereits an in dem Zusatz, daß dieses ›Axiom‹ »als eine letzte, alles bedrohende Ungewißheit über dem Menschen hing« (PM 62) – was aber fraglos unterschlägt, daß dieser Satz gerade Ausdruck einer religiös begründeten Gewißheit sein kann, wenn denn die christologische Bestimmtheit dieser Freiheit Gottes nicht vergessen wird.

[197] Hier wird die Kosmologie der offenen Welt und die Pluralität kulturell-geschichtlicher Lebenswelt*en* prägnant.

[198] Mit dieser Begründung wird ›die Metapher‹ besonders deutlich auf eine bestimmte Funktion restringiert: auf ihre »pragmatische Bedeutung« für den Menschen, aus der deren hermeneutische Bedeutung für den Metaphorologen folgt. Diese Strenge des Metaphernbegriffs kann angesichts anderer, nicht-pragmatischer oder auch alltäglicher, gar trivialer pragmatischer Funktionen als Enge erscheinen.

[199] Was angesichts des Primats der praktischen Vernunft bei Kant kaum trifft.

[200] FR. SCHLEGEL, Fragmente aus dem Nachlaß, hg. v. A. Dempf, Merkur 10, 1956, 1176 (nach PM 6).

67), *spielt* dem Leser seiner Darstellung aber die Brisanz dieses Dilemmas und die ›Unvollkommenheit‹ seiner ›Lösungen‹ *zu*. Man kann darin eine ›Dekonstruktion‹ der anthropologischen Folgelasten dieser Umbesetzung sehen (vgl. Mtp 297ff). Es wird entplausibilisiert, was dem Mensch als demiurgische Last *von ihm selbst* auferlegt wurde und was eine Eskalation der Ansprüche, der Arbeit und der Technisierung provozierte, deren Problematik und Hilflosigkeit angesichts des konstruierten Dilemmas in der späten Neuzeit dramatisch geworden sind. Eine Eigenart dieser Kritik der Anthropologie des ›homo faber‹ ist, daß sie als kritische Anthropologie auftritt, die die anthropologische Aporetik anhand ihrer inneren Gründe angesichts der Selbstbestimmungs- und -steigerungsdynamik problematisiert, ohne Rekurs auf die schnell larmoyant werdende Technikkritik oder die theologische Rhetorik wider die ›Hybris‹. Allerdings schon im Blick auf die unendlichen Aufgaben einer als Vollendung der Schöpfung entworfenen Wissenschaft fragte Blumenberg skeptisch nach der Tragbarkeit der einstigen Lasten Gottes (PM 53f), und diese Frage steht vermutlich auch hinter der nach dem entsprechenden anthropologischen Dilemma.

b) Hintergrundmetaphorik und die Metaphorizität der Metaphorologie

Blumenberg erklärt ausdrücklich, »daß Metaphern in ihrer hier besprochenen Funktion gar nicht in der sprachlichen Ausdruckssphäre in Erscheinung zu treten brauchen; aber ein Zusammenhang von Aussagen schließt sich plötzlich zu einer Sinneinheit zusammen, wenn man hypothetisch die metaphorische Leitvorstellung erschließen kann, an der diese Aussagen ›abgelesen‹ sein können« (PM 16f).[201] »Metaphorik« (ohne daß sie hier explizit absolut genannt wird) könne auch »dort im Spiele sein, wo ausschließlich terminologische Aussagen auftreten, die aber ohne Hinblick auf eine Leitvorstellung, an der sie induziert und ›abgelesen‹ sind, in ihrer umschließenden Sinneinheit gar nicht verstanden werden können« (PM 69).[202]

Hintergrundmetapher und absolute Metapher werden von ihm unterschieden und ein *Übergang* der Hintergrund- zur absoluten Metapher erwogen (PM 86). Erst dann sei die Metapher ›absolut‹, wenn sich ›ein Weltgefühl‹ in ihr auslegt, d.h. kulturtheoretisch, wenn sie ›bedeutsam‹ ist.[203] Zugleich geht er

[201] 1971 nennt er die ›Rollen‹ und das mitgesetzte Zuschauerverhältnis als Beispiel der hintergründigen Orientierung (BM 167).

[202] Als ersten Beleg nennt Blumenberg die (1960 erst erwarteten) Reiseberichte der Mondfahrer, ohne das verständlich würde, warum gerade diese Texte ›ausschließlich terminologisch‹ sein sollten (PM 69). Wenn man Blumenbergs spätere Aufnahme einer Figur dieser Berichte hinzuzieht, ist gerade deren explizite Metaphorik unübersehbar (GKW 783ff). Vgl. dazu H. TIMM, »Nach Ithaka heimzukehren verlohnt den weitesten Umweg«, bes. 60ff.

[203] Vgl. C.-P. BECKE, Bedeutung und Bedeutsamkeit, 61ff, und H.-U. LESSING, Bemerkungen zum Begriff der Bedeutsamkeit bei Hans Blumenberg. In dieser Hinsicht konvergieren Hintergrund- wie absolute Metapher mit dem Mythos, vgl. My 68ff, und B. MERKER, Bedürfnis nach Bedeutsamkeit.

von einer funktionalen Äquivalenz von Hintergrundmetapher und absoluter Metapher aus, sofern beide als Modell in pragmatischer wie theoretischer Funktion auftreten können (resp. Modelle induzieren). Zur Klärung scheint mir hilfreich, die Absolutheit i.S. der Irreduzibilität auf den Begriff von der Absolutheit der absoluten Metapher zu differenzieren. Damit wird die Bedeutsamkeit (und die entsprechende Signifikanz) der absoluten Metapher von der ›bloßen‹ Irreduzibilität unterschieden. Absolut im letzteren Sinne ist auch die Hintergrundmetaphorik. Deren Eigenart liegt darin, daß sie erst in der hermeneutischen Abduktion formuliert wird (zuvor also latent ist), während die absolute Metapher stets schon explizit und damit belegbar ist (oder nur eine type-Struktur bezeichnet). Die *schwache* Absolutheit ist ein Abgrenzungskriterium gegenüber dem Begriff als Irreduzibilität, die *emphatische* Absolutheit meint die Bedeutsamkeit als ›Lebenswahrheit‹. Letzteres ist m.E. in jedem Fall eine hermeneutische Hypothese des Metaphorologen, und zwar ebenso wie die vermutungsweise Unterstellung einer latenten, unausdrücklichen *Hintergrund*metapher: »Haben wir einen Kunstbau spekulativer Aussagen vor uns, so wird die Interpretation uns erst dann ›aufgehen‹, wenn es uns gelungen ist, nachvollziehend in den Vorstellungshorizont des Autors einzutreten, seine ›Übertragung‹ ausfindig zu machen«, durch die er »sein ›System‹ in der lebendigen Orientierung hält« (PM 69). Finden und (erhellendes oder verstellendes) Erfinden können hier ununterscheidbar werden.

Ehe den Implikationen dieser ›metaphorologischen Kunst der Vermutung‹ näher nachgegangen wird[204], sollte benannt werden, welche Beispiele Blumenberg vor Augen hat, wenn er diese starke hermeneutische These formuliert: Organismus und Mechanismus seien zwei antagonistische »Elementarvorstellungen« für die Struktur der Welt (PM 70, genauer: modellgenerierende Hintergrundmetaphern). Während beide bei Plato noch nebeneinander auftreten, das künstliche, mechanistische Modell aber untergeordnet bleibt, habe gerade die christliche Theologie »die Deutungsfunktion des Modells in Richtung des kosmologischen Mechanismus verschoben«, »um der Welt nur ein Minimum des Aus-sich-selbst-seins … zu lassen« (PM 72). Bei Laktanz zeigt sich, wie der Mechanismus der Welt Ausdruck von Gottes Schöpfermacht und seines Eigentums an ihr ist, während er ihr gegenüber, die selbst nichts ›Göttliches‹ hat, transzendent bleibt (PM 73). Bei Cusanus wird dann die mechanische Konstruktion von Menschenhand als Ausdruck seines Geistes »*an die Stelle* des Produktes des Gottesgeistes« gesetzt und im Hintergrund das mechanistische Schöpfungsmodell auf den Menschen »*projiziert*« (PM 74).

Die ›*Struktur*‹ dieser ›Umbesetzung‹ nennt Blumenberg eine ›absolute Metapher‹: »Die Struktur dieses Vorganges ist uns schon ganz vertraut: es ist die Struktur der ›absoluten Metapher‹. Der neuzeitliche kosmologische Mechanismus ist die Entfaltung einer absoluten Metapher, deren Voraussetzung eine

[204] S.u. III C.

neue Konzeption der Leistung des menschlichen Geistes war« (PM 74). Wenn nun die Kategorie der ›Hintergrundmetaphorik‹ nicht überflüssig oder nur eine Näherbestimmung der ›absoluten Metapher‹ sein soll, etwa als Verortung von absoluten Metaphern in der Latenz resp. im ›background‹[205], dann muß die Metapher in diesem Übergang *explizit*[206] *und* eine anthropologische ›*Bedeutsamkeit*‹ als Ausdruck für menschliche Schöpferkraft[207] manifest geworden sein, die der latenten Hintergrundmetaphorik noch nicht eignete. Für die absolute Metapher des Mechanismus[208] scheint daher im besonderen deren pragmatische Signifikanz gegenüber der Schöpferkraft Gottes bestimmend zu sein, sofern sich in ihr deren ›Aneignung‹ resp. ›Übertragung‹ auf den Menschen darstellt, die in der Mechanik und Technik Gestalt gewinnt. Diese Übertragung werde von Descartes virtuos verborgen und vergessen (PM 76) – so daß Blumenbergs Erschließung als Erinnerung dieses theologischen Hintergrundes[209] fungiert.[210]

---

[205] So *kann* man den Ausdruck ›Hintergrundmetapher‹ allerdings auch lesen.

[206] »Was wir ›Hintergrundmetaphorik‹ genannt haben, der implizite Gebrauch einer Metapher …« (PM 86). Auch zuvor schon gibt Blumenberg Belege, also war die mechanistische und organismische Hintergrundmetaphorik schon explizit – stand aber nicht für das kreative Vermögen des Menschen.

[207] Daß die absolute Metapher des ›Mechanismus‹ einen *theologischen* Hintergrund hat und sich im Prozeß der Neuzeit verselbständigt, zieht Blumenbergs Aufmerksamkeit auf sich: Die cartesische »Situation theoretischer Verschlossenheit und Uneinsichtigkeit« gegenüber den Organismen »ist die Provokation der ›Übertragung‹ – wenn sowohl die gläubige wie die skeptische Resignation des theoretischen Anspruchs überwunden ist. Der Mensch setzt das, was er ›kann‹ oder ›könnte‹, *anstelle* des ihm unbekannten, als unerkennbar vermeinten Produktes der göttlichen *potentia absoluta*« (PM 75).

[208] Als eine Variante der mechanistischen Metaphorik für die Welt führt Blumenberg die Weltuhr an (PM 77ff), die aufschlußreich in der französischen Moralistik gewirkt habe, dann aber in bezeichnender Weise von Reimarus kritisiert wurde. Sein Deismus sei getragen von einem Wirklichkeitsbewußtsein, das die Welt gegenüber möglichen Eingriffen eines transzendenten Souveräns abzuschirmen suche (PM 81).

[209] Vgl. auch eine Beobachtung zu Descartes wie: »Bezeichnenderweise ist hier die absolute Wahrheit nicht auf den *intellectus divinus*, sondern auf die *potentia divina* bezogen, worin sich die Voraussetzung der ganzen Überlegung dahingehend bezeugt, daß Wahrheit auf *potentia* wesentlich bezogen ist« (PM 77). Vgl. »Die Uhrwerkmetapher bestärkt … das Theologumenon der *Schöpfung* zu Lasten solcher Theologumena wie des gegen Ende des Mittelalters immer beliebter werdenden *concursus divinus generalis*, der den Lauf der Natur sozusagen ständig und substantiell an einen göttlichen Hoheitsakt gebunden sein läßt, statt in der Begründung der Natur eine definitive Selbstfestlegung der göttlichen Macht zu sehen, wie es eben die Uhrwerkmetapher nahelegen will« (PM 78). Und noch Husserls Horizontentwurf eines ›idealen Lehrbuches‹ erscheint Blumenberg als »wahrhaft eine ironische Transskription des vom Schöpfer-Autor urverfaßten ›Buches der Natur‹« (PM 83) – worin noch einmal eine kaum zu überhörende Skepsis mit theologischem Hintergrund anklingt.

[210] Als eingehende Erörterung dieser ›Umbesetzung‹ untersucht Blumenberg die Geschichte der Figur der ›Nachahmung der Natur‹ als die ›Vorgeschichte des schöpferischen Menschen‹ (D 17 = Wirkl 55ff).

Blumenberg benennt ausdrücklich als Eigenart der Hintergrundmetaphorik, daß sie nicht explizit zu werden brauche und, so muß man ergänzen, deshalb erst vom Metaphorologen gefunden (oder erfunden) wird.[211] Seltsamerweise handelt er von dieser ungesagten, sich nur indirekt zeigenden Metaphorik aber durchgängig in Form der Belege, die er diachron strukturiert. Zudem bieten die Belege in diesem Fall spätestens seit Cusanus absolute Metaphern, die doch gerade von der Hintergrundmetaphorik unterschieden wurden. Wo also behandelt er die Hintergrundmetaphorik? Die Orientierung an Belegen und die diachrone Strukturierung verstellen m.E. gerade, was mit dieser Kategorie anvisiert ist: den lebendigen, impliziten, metaphorischen Hintergrund eines Denkers. Zur Erhebung dieses Hintergrundes bedürfte es des ›Querschnittes‹ durch dessen Œuvre, also einer synchronen Perspektive, und es müßten die Zusammenhänge gezeigt werden, die als Indizien für die Abduktion latenter Hintergrundmetaphorik gelten können. Eine Hermeneutik der Latenz kann nicht umhin, auf Belege zu verzichten, mit allen Risiken wie Chancen, die das mit sich bringt.

Abduktionen der Metaphorologie in terminologischen Zusammenhängen
So gesehen sind die *Hintergrundmetaphern interpretative Abduktionen*, mit denen der Interpret seine hermeneutischen Vermutungen als orientierende Hypothese verdichtet zur Darstellung bringt, womit für Blumenberg eine These über die *Interpretationsfunktion der Metaphern als Gestalt von hermeneutischen Abduktionen* impliziert ist. Die Hintergrundmetaphern sind an Indizien erschlossen und haben ›nur‹ plausible hermeneutische Aufschlußkraft, mehr nicht. Was belegbar oder beweisbar wäre im philologischen Sinn, würde gar keine Abduktion erfordern. Es zeigt sich hier ein nicht prinzipiell lösbares und vermutlich prinzipiell nicht lösbares doppeltes *Kontrollproblem*: das der Unkontrollierbarkeit und Unbeherrschbarkeit der Hintergrundmetaphern und verspätet gestuft das der Selbst- oder Fremdkontrolle einer Metaphorologie.[212] Durch die Abduktivität der Hintergrundmetaphorik ergibt sich unvermeidlich eine *Selbstbezüglichkeit* der Metaphorologie, und infolge derer eine basale *Metaphorizität der Metaphorologie*. Wenn sie die Hintergrundmetaphern selber abduktiv entwirft, kann man nur begrenzt von ›Beobachtungen *an* Metaphern‹ sprechen, denn zugleich sind dies ›Beobachtungen *mit* Metaphern‹ oder (unter Beachtung der Selbstbezüglichkeit und der Verstrik-

---

[211] Diesen Bestimmungen folgend und sie exemplifizierend geht Blumenberg 1971 der »Hintergrundmetaphorik der Kulturkritik« Hans Freyers nach (BM 212ff) und zeigt sehr knapp dessen organisches »imaginatives Orientierungssystem«, das zudem geleugnet werde (ebd. 213). Aber auch hier rekurriert er zum Nachweis auf explizite Belege – deren Signifikanz für ein ganzes ›Orientierungssystem‹ allerdings vom Metaphorologen zu verantworten ist. Von der abduktiven Unterstellung der Orientierungsfunktion und der Repräsentativität dieser Beispiele kann kein Einzelbeleg entlasten.

[212] Diesem Problem wird anhand von Derridas Kritik einer jeden Metaphorologie nachzugehen sein; s.u. II D.

kung in die Phänomene formuliert) ›*Interpretationen mit* Metaphern‹. Dieses Vorgehen entlastet zwar von der konkreten Nachweispflicht der ›gefundenen‹ Hintergrundmetapher, da sie in eins ›erfunden‹ ist, steigert aber die Aufgabe, die Leitfunktion und Erschließungskraft dieser hermeneutischen Erfindung plausibel zu machen. Es ist dann kaum noch unterscheidbar, ob die Plausibilität aus dem interpretativen Rahmen oder aus der vorliegenden Theorie resp. dem Text stammt und damit auch, ob hier nicht der Hintergrund des Interpreten an die Stelle der Theorie resp. des Textes tritt. In Fragen der Latenz sind latente Übertragungen nicht auszuschließen. Aus dieser Unschärfe resultieren die verschiedenen philosophischen, historischen oder exegetischen Einwände gegen Blumenbergs abduktive Interpretationen[213] – und am jeweiligen Ort mögen diese Einwände ihr Recht haben. Sie entgehen aber ihrerseits auch nicht der interpretationistischen Dialektik, da sie weder eine interpretationsfreie Wahrnehmung von Texten resp. Theorien für sich beanspruchen können, noch den interpretativen Vorgriff zu vermeiden vermögen. Und sie treffen in keinem Fall die Pointe Blumenbergs, deren Plausibilität von ihrer internen ›Normalstimmigkeit‹, von der Erschließungskraft seines unvermeidlich perspektivischen Interpretationsentwurfs lebt.

Nicht oberflächengrammatische, philologische Belege also, sondern tiefengrammatische ›*Indizien*‹ müssen gesucht und gefunden werden. Sie sind zu ›entschlüsseln‹, als Indizien eines Hintergrundes zu verstehen, die zu Folgerungen auf die pragmatischen Horizontbesetzungen wie auf die basalen Motive führen und sich schließlich zu Geschichten verdichten können.[214] Damit erscheint hier in Verwandtschaft zu Ecos abduktiver Interpretation die *Detektivmetaphorik* passend. Nochmals kann man an Odo Marquards Wendung von den ›Problemkrimis‹ erinnern, in der das Moment des ›Kriminologischen‹ an Blumenbergs metaphorologischer Spurensuche und -interpretation prägnant zum Ausdruck kommt. Es bedarf mühsamer Suche und der Lektüre- wie Entschlüsselungsarbeit, um ›der Wahrheit‹ oder den Einstellungen, Dispositionen, Orientierungsmustern und Horizontbesetzungen auf die Spur zu kommen. Es geht dabei nicht um Geltungsfragen oder entsprechende Antworten im argumentativen Sinn, sondern um unbefragte Geltungen: um *Antworten diesseits expliziter Fragen*. Und diese unbefragten Antworten sind die Selbstverständlichkeiten, in denen wir leben, also unsere kulturell-geschichtliche Lebenswelt.

---

[213] Vgl. gegen Blumenbergs Nominalismusinterpretation: W. HÜBENER, Das »gnostische Rezidiv« oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt, 37-53, und auch J. GOLDSTEIN, Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Blumenberg und Ockham.

[214] »Belegfunde sind hier, wie ich eingestehe, Glückssache, wenn man auch ein Gespür dafür entwickeln kann, wo sie noch am ehesten zu holen sind« (PM 22).

c) Formvarianz: Übergangsformen der absoluten Metapher

In der Theoriemetapher des *›Übergangs‹* kommt symboltheoretisch erneut zum Tragen, was oben Blumenbergs *Horizonterweiterung* der Metaphorologie genannt wurde. Gemäß seinem ›subsidiären‹ Verhältnis zur Begriffsgeschichte versteht er die Übergangsformen der Metapher etwa zum Begriff glücklicherweise *nicht* als *tote* Metaphern also nicht als Verfallsformen, im Unterschied zu Heidegger, Ricœur und Derrida, sondern als semiosisch dynamische *Formvarianz*, deren Legitimität nicht a limine aus Gründen der Metaphysikkritik zu bestreiten ist (vgl. aber SZ 86). Wenn, dann bedarf es des ›genauen Hinsehens‹, ob bestimmte Übergänge problematisch sind. 1960 meinte Blumenberg noch, unter dieser Frage eine »*Typologie von Metapherngeschichten*« (PM 84) versuchsweise vorlegen zu können; ein Anspruch, der 1971 ermäßigt wird zur »typologische[n] Arbeit«, die vor allem eine selbstkritische Funktion haben soll: »sie neutralisiert schon stattgefundene dezisionistische Prozesse, indem sie versucht, das vollständige Feld der Möglichkeiten zu präsentieren« mit der Frage: »welches sind die in einer Position implizierten Negationen?« (BM 164f). In der Linie dieser Bescheidung kann man extrapolieren, daß auch eine vollständige Typologie oder eine ›métaphorologie définitive‹ kaum zu erwarten war.

aa) Vom Mythos zur Metapher

Mit Verweis auf die ›Mythen‹[215] Platos wird zunächst das übliche Entwicklungsmodell ›vom Mythos zum Logos‹ kritisiert, das de facto schon in der allegorischen Mythenexegese wirksam gewesen sei.[216] Vielmehr seien auch im Mythos »Fragen lebendig, die sich theoretischer Beantwortung entziehen, ohne durch diese Einsicht verzichtbar zu werden« (PM 84)[217], und insofern unterscheidet er sich in seiner pragmatischen Funktion und Wahrheit nicht von der absoluten Metapher.[218] Die Mythenhermeneutik der ›Paradigmen‹

---

[215] Auf das *Gleichnis* kommt Blumenberg bemerkenswerterweise kaum zu sprechen. Vgl. aber: »Metaphern ziehen in imaginative Kontexte hinein. So entsteht explizit das Gleichnis aus der Metapher« (BM 167). »Das Gleichnis erweitert die Metapher nicht nur, sondern verdichtet sie auch und nimmt ihr so das Maß an Unverbindlichkeit, an Aufhebbarkeit, das ihr ursprünglich eignet« (BM 210). »Die Schwäche der zum Vollgleichnis ausgebauten Metapher ist erkennbar die, daß sie eine Anleitung zur Argumentation gegen das Verlassen des komfortablen Schiffes enthält« (SZ 74). Zu Wittgensteins Satz ›Ein gutes Gleichnis erfrischt den Verstand‹ notiert Blumenberg: »das Gleichnis zeigt mehr als in dem schon steckt, wofür es gewählt wird« (SZ 79). Zur Allegorie vgl. PM 23, 135.

[216] Darauf verweist auch H. WEINRICH, Rez. PM, 173. Vgl. ausführlich zum Problem I.U. DALFERTH, Jenseits von Mythos und Logos, 13ff, 165ff.

[217] »Die Situation des Denkens gegenüber dem Mythos koinzidiert hier mit der gegenüber der ›absoluten Metapher‹: sie genügt seinem Anspruch nicht und muß ihm doch genug sein« (PM 85).

[218] Es ist allerdings die ›genetische‹ Differenz der mythischen Sanktionierung durch die unvordenkliche ›göttliche‹ Vergangenheit für die Gegenwart zur legitimen Fiktionalität zu beachten.

verfährt im wesentlichen wie die der Metaphern, also als Hermeneutik geschichtlicher Lebenswelten. Die Erörterung der Mythisierung einer Metapher oder der Metaphorisierung eines Mythos wäre anhand der ›Arbeit am Mythos‹ näher zu verfolgen. Die ›Paradigmen‹ beschränken sich auf zwei Beispiele:

Der *Totengerichtsmythos* im Gorgias gebe ›Antwort‹ auf die intrikate Frage nach der letzten Gerechtigkeit und sichert einen ›Trost‹ der finalen Durchsetzung derselben zu, der so un*begründbar* bleibt, daß Blumenberg hier in erstaunliche Nähe zu Kierkegaards ›Lebenswahrheit‹ kommt: »welchen Glauben könnte er verdienen ohne sein Fundament im Bedürfnis dessen, der für die Wahrheit zu sterben bereit ist?« (PM 85). Und was oben (PM 58) in der Paraphrase Kierkegaards vergessen wurde, mit der Wahrheit nicht ›nur‹ leben, sondern auch sterben zu können (gar *für* sie), wird hier memorial zurückgeholt. Problematisch wird einem indes nicht nur aus theologischer Perspektive erscheinen, daß das bloße *Bedürfnis* hier zur ›non-foundational foundation‹ gemacht wird, worin das Begründungsmodell wie Grundlegungsansprüche unterlaufen werden. Aber in die theoretische Auseinandersetzung um diese Frage begibt Blumenberg sich nicht. Er enthält sich und spielt einem nur zu, was als Möglichkeit erscheint, mehr nicht. Hier konvergieren erneut die hermeneutische Zurückhaltung und die vortheoretische Arbeit am Horizont des Lesers.

Im *Höhlenmythos*[219] der Politeia entwirft Plato imaginativ das »Heraustreten« aus dem Dunkel ›ins Licht‹ als *»de[n]* elementare[n] Vorgang der Menschengeschichte« (PM 86), womit Blumenberg diesen Mythos als Grundmythos der Anthropologie wie der Kulturgeschichte auslegt. Er macht den initialen Horizont des Menschen und dessen Überschreitung vorstellig, so daß in den »Grundriß« des Höhlenmythos »ein Prozeß des menschlichen Sich-erfüllens, ja Sich-übersteigens eingezeichnet« werden konnte (ebd.), und diese vortheoretische Geschichte der Anthropologie wie der Kulturgenese wird Blumenberg in seinem letzten Opus zu Lebzeiten entfalten, den ›Höhlenausgängen‹ (1989).[220] Erst im Horizont der Geschichte eines Mythos wird auch deutlich, worin der fragliche *Übergang* besteht, denn in der variierenden Rezeption wird der Mythos »als ›absolute Metapher‹ genommen« (ebd.). Das müßte heißen, sein Ernst der Sanktionierung geht verloren, denn darin besteht seine genetische Differenz zur Metapher. Aber es heißt vermutlich noch mehr: Durch die Metaphorisierung des Mythos wird ein imaginativer Spielraum der Fiktionalität eröffnet, in dem mehr vorstellbar wird, als an-

---

[219] Im Blick auf ›Gnosis und Patristik‹ kann Blumenberg daher pauschal sagen: »Es ist ein Weltgefühl, das sich in der Höhlen*metapher* auslegt« (PM 87, kursiv P.S.). Die Unterscheidung vom Mythos wird erst in der ›Arbeit am Mythos‹ und in diesem Fall auch in den ›Höhlenausgängen‹ ausgeführt.

[220] Im Unterschied zu diesem Aufklärungsmodell sieht Blumenberg seinerseits den ›elementaren Vorgang‹ der Kulturgeschichte im ›Höhlen*eingang*‹, in der sich der Tiefschlaf und die Imagination entwickeln; s.u. III A 5-8.

fangs absehbar war. Der Horizont rezeptionsgeschichtlicher Varianz öffnet sich, die Blumenberg mit perspektivischer Bestimmtheit ›auf die Reihe‹ geschichtsphänomenologischer Darstellung ›bringen‹ wird.[221]

bb) Von der Metapher zum Begriff

Im Ausdruck ›*Wahrscheinlichkeit*‹ sei »die Metapher im Wort aufgegangen«: »Die Metapher nimmt hier das Wort beim Wort, nicht als Namen für eine definierte Regel von Sachverhalten«, so daß der metaphorische Hintergrund des Ausdrucks völlig vergessen sei (PM 88). Was ehedem Metapher war, etwa noch in der Ambivalenz des Ausdrucks in der antiken Rhetorik, sei zum Terminus geworden. Die Geschichte der ›Wahrscheinlichkeit‹ ist daher die Geschichte einer *Terminologisierung*, die nicht auf einmal und gleichsam zeitlos in einem plötzlichen Akt der Definition geschieht, sondern der Ausdruck ist trotz seiner finalen ›Wörtlichkeit‹ aufschlußreich einerseits für den thematischen Übergang zum Terminus, andererseits für die diesseits dessen liegende Geschichte des Verhältnisses von Sein und Schein der Wahrheit.

Bei Plato war die Schau der reinen Wahrheit eine von den Göttern gewährte Ausnahme, die Regel hingegen die von Wahrscheinlichkeit bestimmte Haltung der Verehrung, während die exakte Gewißheit der Erforschung des Irdischen vorbehalten war. Eben dieses Verhältnis von Wahrscheinlichkeit und Gewißheit wurde »im christlichen Denken« invertiert (PM 89). Schon vorher aber wollte Cicero nicht nur das ›probabile‹, sondern auch das ›veri simile‹ »›wörtlich‹ gehört wissen« (PM 91), so daß nicht die Theologie die Terminologisierung und das Vergessen der Metaphorizität zu verantworten hat, sondern anscheinend gilt Blumenberg (ohne daß dies hier gesagt würde) die Übersetzung ins Lateinische als der entscheidende Überschritt, wie schon in seiner oben behandelten ersten Veröffentlichung zur sprachlichen Wirklichkeit der Philosophie.[222] Auf dem theologischen Hintergrund werde dann bei Laktanz die theologische Umwertung der ›Wahrscheinlichkeit‹ sichtbar als bloßer Schein, während Augustin gegen die Skeptiker auch die Abbildähnlichkeit des Wahrscheinlichen zur Wahrheit und deren Metaphorizität gelten läßt (PM 91ff). Damit aber zeigt sich die *Terminologisierung*

---

[221] Ganz anders habe der *Demiurgenmythos* im Timaios lediglich die Funktion der Erklärung einer kosmologischen ›Hypothese‹ (PM 87), also keine ›bedeutsame‹ Signifikanz und interessiert den Metaphorologen daher kaum, obwohl gerade hier der Übergang vom Mythos zu seiner begrifflichen Funktion erörtert werden könnte.

[222] D 1. Trotz des Verlustes formuliert Blumenberg die Haltung der Skepsis Ciceros auf eine Weise, die gewisse Nähen vermuten läßt: »Das *probabile* ist das, was in seiner Tauglichkeit, orientierenden Verlässigkeit [!] Vertrauen erweckt und verdient, so weit es der Mensch zu seinem Weltleben nötig hat« (PM 90). Man kann vermuten, daß bei Blumenberg eine ähnliche skeptische ›Verläßlichkeit‹ mit ihrer Rehabilitierung der ›doxa‹ und der entsprechenden anthropologischen Funktion der Rhetorik an die Stelle der theologischen Emphase seiner akademischen Arbeiten trat – die dennoch orientierend für diese Umbesetzung valent blieb. Dieser unveröffentlichte Hintergrund zeigt sich demgemäß immer wieder in Randbemerkungen und den leitenden Grundfragen.

als *instabil und semiosisch dynamisch*, so daß sie weder einfach auf die Übersetzung noch auf die christliche Theologie zurückgeführt werden kann.

Der »entscheidende Funktionswandel« der Wahrscheinlichkeit ereigne sich im Spätmittelalter als »eine Übersteigerung der Transzendenz des Wahren … zur Autarkie des Wahrscheinlichen« führt (PM 94). Der »*Fideismus*« mache »das der Vernunft als Gehorsams›leistung‹ zugemutete Wahre des Glaubens selbst zum Unwahrscheinlichen« (ebd.) und forciere zugleich die Verselbständigung des Wahrscheinlichen, die etwa zur Freisetzung der Erforschung des Himmels bei Kopernikus führe. Nun wird problematisch, wie die ›natürlichen‹ Erkenntnisse zu qualifizieren sind, als wahr oder als wahrscheinlich, worin die Wahrheit(sansprüche) des Glaubens und die der Erfahrungswissenschaften einander entgegentreten. In diesem Streit wird das metaphorische Moment der Wahrscheinlichkeit von Galilei wieder aufgenommen, um die Möglichkeit der Wahrscheinlichkeit entgegen der biblischen Wahrheit offenzuhalten, was bekanntlich von Rom verurteilt wurde (PM 95).

Die »*Logisierung*« der Wahrscheinlichkeit erfolge in dem Versuch der Welterklärung ohne die »theologischen oder teleologischen Prämissen« (PM 96). Sie müsse den ›Zufall‹ rationalisieren, um erklärungskräftig zu sein. Mit rechnerischen Wahrscheinlichkeitsmodellen wie dem Glücksspiel versuchen daher etwa Pascal und Leibniz den Zufall gesetzmäßig zu fassen (PM 96f); allerdings stehen beide gerade unter den theologisch inkriminierten Prämissen und passen daher nicht recht in Blumenbergs Geschichte. Gleichwohl sei es der Versuch der ›Welterklärung‹, der den *Übergang* zum Terminus motiviere.[223] »Die logische Auflösung der für das Zeitalter so herrscherlichen *fortuna*, in der Weise der Durchdringung des Spielmodells, ist motivierend für das eigentlich begründende Werk der Wahrscheinlichkeitstheorie« Christian Huygens'[224] (PM 97). Und wieder ist der theologische Hintergrund explizit präsent, da die »kritische Zersetzung des teleologischen Prinzips und seines theologischen Korrelats, der Providenz« die Frage nach den naturalen Möglichkeiten menschlicher Existenz »überhaupt erst akut« werden ließ (PM 98). Blumenberg erinnert auch hier an die anthropologischen Folgelasten der Theologie›zersetzung‹, und diese Erinnerung an den zersetzten Hintergrund ist keineswegs von einer Neuzeitemphase bestimmt, sondern vom Eingedenken, dem Erinnern eines Verlustes – allerdings tritt er in keiner Weise explizit in die Auseinandersetzung um das Verlorene und die Fraglich-

[223] »Einige Motivationen des ›Übergangs‹ von der Metapher zum Terminus sind … kurz herauszuheben, weil sie zugleich wesentliche Triebkräfte der Geistesgeschichte der Neuzeit darstellen« (PM 97). Hier zeigt sich das geschichtsphänomenologische und besonders das neuzeitgenetische Interesse Blumenbergs. Die Geschichte der kopernikanischen Metapher von Galilei zu Nietzsche zu verfolgen, »würde bedeuten, eine wesentliche Ader der ›inneren Geschichte‹ der Neuzeit herauszupräparieren« (PM 121).

[224] CHR. HUYGENS, Tractatus de ratiociniis in ludo aleae, Leiden 1657.

keit der ›Zersetzung‹ ein.[225] Hintergründig scheint er dabei den Verlust der vergangenen theologischen Horizontbesetzungen zu plausibilisieren.

Der »eigentlich philosophische[] ›Übergang‹ in dieser Metapher-Begriffsgeschichte« (PM 99) seien 1756 Moses Mendelssohns ›Gedanken von der Wahrscheinlichkeit‹, bei dem auch das »in der ganzen Geschichte der Wahrscheinlichkeitsvorstellungen immer hineinspielende theologische Moment« wieder zum Tragen komme in Hinblick auf die Frage nach Gottes Allwissenheit, die er den freien Handlungen zugrunde liegen sieht (PM 100). Mit Diderot dagegen führt Blumenberg (wohl kaum zufälligerweise) die wahrscheinlichkeitstheoretische Kritik theologischer Reduktionen des Zufalls an. Mit »neuen metaphysischen Hintergrundvorstellungen« der Unendlichkeit von Zeit und Zahl der Zufälle, die hervorzuheben dem Gestus weltanschaulicher Neutralität entgegnet, werde auch ›die Welt‹ wahrscheinlich – und damit »ein Gott« als Welterklärung mit seiner opaken Willkür überflüssig. Mit dieser Theologiekritik trifft sich Blumenberg bekanntlich nicht nur mit der theologischen Theologiekritik, sondern die Bestimmtheit seiner Kritik und der unbestimmte Artikel zeigen, daß er zwischen ›Gott‹ und Gott doch noch unterscheidet.[226] Anscheinend ist mit dieser Kritik noch nicht alles über Gott gesagt, – weshalb Blumenberg auch einer ›Wiederkehr Gottes‹ im Horizont der Neuzeit nachdenken wird.[227]

cc) Vom Begriff zur Metapher

Die an kreativen, lebendigen Metaphern orientierte Metaphorologie, wie diejenige Ricœurs, arbeitet sowohl mit der Grundfigur der Entwicklung vom poetischen zum übergeordneten spekulativen Diskurs als auch mit der zweistelligen Opposition von toten und lebendigen Metaphern. Blumenberg hingegen hat einen eigentümlichen Sinn für unerwartete Auferstehungen toter Metaphern[228] wie für ihr geschichtlich vielfältiges Leben und unterläuft damit grundsätzlich diese Opposition. Er will den Anschein vermeiden, mit der Analyse der Terminologisierung »einem primitiven Evolutionsschema verhaftet« zu sein, indem er auch »den umgekehrten Weg *vom Begriff zur Metapher*« aufzeigt (PM 106). Dafür allerdings meint er 1960 erst einen Beleg[229] bieten zu können, die Metaphorisierung der kopernikanischen Kosmologie

[225] Vgl. aber PM 103.

[226] Wie ein Nachtrag wirkt ein kurzer Abschnitt über die Wahrscheinlichkeit in der Ästhetik (PM 103ff), in der die metaphorische Wahrscheinlichkeit erhalten bleibt, trotz der Logisierung. Bezeichnenderweise hebt Blumenberg auch hier darauf ab, daß Lessings »Begriff der ästhetischen ›Wahrscheinlichkeit‹ sehr genau dem der ›inneren Wahrheit‹ in seiner Religionsphilosophie korrespondiert« (PM 105).

[227] Vgl. unten III D und F.

[228] Allerdings ist sein Beleg die Metaphorisierung eines Begriffs. Es fehlen Belege für die Remetaphorisierung einer terminologisierten Metapher, und damit fehlt ein Paradigma.

[229] Vgl. die Weiterentwicklung dieses Kapitels über die Metaphorisierung der Kosmologie in KW 122ff.

(ebd.). Dieses ›Armutsbekenntnis‹ erstaunt nicht nur, weil er in der ›Lesbarkeit der Welt‹, etwa in der Metaphorisierung der Lesbarkeit des genetischen Codes, weitere Belege finden wird, sondern weil er in dem dynamischen Wechselspiel von metaphorischer und terminologisierter ›Wahrscheinlichkeit‹ bis in deren bleibende Metaphorizität in der Ästhetik sowohl die Resistenz gegen definitive Terminologisierung als auch Beispiele der ›Remetaphorisierung‹ dargelegt hat. *Begriff und Metapher als eine dynamische Relation zu fassen*, wie es semiotisch sinnvoll ist, wie es die Kritik der Opposition von toter und lebendiger Metapher nahelegt und wie Blumenberg es paradigmatisch vorführt, ist auch für die Theologie von erheblichem Belang: Die Variationsmöglichkeiten traditioneller Metaphern, die lebensweltliche wie wissenschaftliche Funktion konventioneller metaphorischer Orientierungen und ex post auch die Möglichkeit dessen, was Blumenberg selber als ›Remetaphorisierung‹ theologischer ›Begriffe‹ andeutet (SZ 87, die noch näher erörtert werden wird), hängen an der semiotischen Dynamisierung dieser normativen Opposition.

Den vielfältigen Belegen von Goethes Übertragung der kopernikanischen Wende als Ausdruck der emphatischen Freiheit des Menschen wie der nachhaltigeren Lesart Nietzsches als dessen Selbstverkleinerung sei gemeinsam, daß sie »was da geschah und entdeckt wurde, nicht als Erkenntnis, nicht als Hypothese, sondern *als Metapher!*« nehmen, und zwar »als *absolute* Metapher, indem die kopernikanische Umformung des Kosmos zum Orientierungsmodell genommen wird für die Beantwortung einer Frage, die sich mit rein theoretischen und begrifflichen Mitteln noch nie beantworten ließ: der Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt« (PM 108).[230] Schon hier schließt Blumenberg einen parallelen zweiten Beleg an, die stoische und christliche Metaphorisierung der geozentrischen Kosmologie des Aristoteles (PM 110ff). Auffälligerweise konzentriert er die Geschichte der geozentrischen Metaphorik auf deren imaginative Überschreitung bei Cusanus, der spekulativ bereits die Erde als Stern unter Sternen gedacht und damit Galileis ›Stellarisierung‹ der Erde antizipiert hatte (PM 116ff).[231] Damit konnte die Anthropozentrik nicht mehr durch die Geozentrik begründet werden, sondern was die Erde auszeichne, sei gerade die Existenz des Menschen auf ihr. Cusanus' Kritik der metaphorischen Geozentrik nennt Blumenberg »*negative Metaphorik*«, durch die die »Gängelung« des »Selbstbewußtseins durch die geozentrische Metaphorik« aufgelöst worden sei (PM 117). Der Grund von Blumenbergs emphatischer Einschätzung der Kritik der Geozentrik wäre als Theologiekritik mißverstanden. Schon die theologische Geozentrik sei als polemisches Theologumenon s.E. nur eine Reaktion und als theologische Tradition stoisch bedingt. Vielmehr geht es um die Kritik der implikativen

[230] »Der zur Metapher gewordene Kopernikanismus expliziert sich als das Seinsmodell der Neuzeit« (PM 121).

[231] Galilei erscheint auf diesem Hintergrund als eklektischer Aristotelist (PM 115-121).

Anthropologie der Geozentrik[232], die »ja nur die kosmisch plakatierte Manifestation der Egozentrik« des Menschen sei (PM 122).[233]

Blumenberg erinnert gegen Galilei daran, daß durch die kopernikanische Reform nicht eine im aristotelischen Schema gedachte ›Stellarisierung der Erde‹, sondern eine ›Tellurisierung der Gestirne‹ vollzogen wurde, also keine Erhebung der Erde in den Rang der supralunaren Sphäre, sondern umgekehrt deren Erniedrigung. So ist auch die anthropologische Implikation, die er indirekt zuspielt, *nicht* die Emphase der Vernunft, die die Geozentrik umbesetzt, sondern der Zerfall einer ›höheren Welt‹ und die Selbsterniedrigung des Menschen, die Nietzsche anprangert. Blumenberg arbeitet in seiner Darstellung wie es scheint gegen die anthropologische Eskalation der kopernikanischen Metaphorik an.[234] Entteleologisierung und Exzentrizität des Menschen etwa seien metaphorische Deutungen, ein »*Metaphernrealismus*« (PM 109)[235], der entsprechende Gegenreaktionen auslöste – bis hin zu Hermann Timm.[236] Zu diesen Reaktionen gehöre auch, daß erst gegen Galilei die Geozentrik, wenngleich ›häretisch‹ induziert, zum emphatischen Theologumenon wurde. Diese ›reaktionäre‹ Entgegensetzung veranlaßt Blumenberg zu einer bemerkenswert grundsätzlichen Theologiekritik: »die christliche Theologie ›weiß‹ viel zu viel über den Menschen, seine Weltstellung und Bestimmung, als daß sie noch jene leere Problemstelle hätte, in die eine metaphorisch gefundene Antwort projiziert werden könnte« (PM 110). Daher kann man Blumenbergs Metaphorologie theologischer Themenbestände, seine ›Arbeit am Dogma‹ wie seine ›Matthäuspassion‹ als *Fraglichkeitsrückgewinnung* und Kritik der ›gewußten‹ vermeintlich begrifflichen ›Antworten‹ verstehen.

dd) ›Beim Wort Nehmen‹ und Remetaphorisierung

Die 1960 von Blumenberg ›vom Begriff zur Metapher‹ benannte semiosische Dynamik erscheint ex post als paradigmatischer Fall der Remetaphori-

---

232 Zu einer Passage aus De caelo (296a 25) meint Blumenberg emphatisch: »Dieser denkwürdige Text stellt eine Zäsur in der Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses dar. In ihm ist versucht, die Macht der kosmologischen Metaphorik über das Selbstbewußtsein zu brechen« (PM 116). Ist dies das Vorbild für Blumenbergs ›antikopernikanische‹ Kritik an der Leitfunktion des Kopernikanismus in der Neuzeit, die er in seiner Metapher der ›kosmischen Oase‹ formuliert (GKW 793)? Vgl. H. TIMM, »Nach Ithaka heimzukehren verlohnt den weitesten Umweg«.

233 Im Zusammenhang einer Fontenelle-Auslegung.

234 Wiederum nicht zufällig endet dieses Paradigma mit einem von Blumenberg zu verantwortenden Zitat Fontenelles: »*On n'aurait donc jamais dû recevoir le systême de Copernic, puisqu'il est si humiliant*« (PM 122).

235 Der Begriff ist dunkel, aber offensichtlich nicht negativ besetzt; vgl. PM 114; zu Kepler, PM 136f; vgl. aber SZ 86f, BM 205, KW 129. Vgl. P. BEHRENBERG, Endliche Unsterblichkeit, 35f.

236 Vgl. u.a. H. TIMM, Remythologisierung? Der akkumulative Symbolismus im Christentum, 432-456.

sierung von zum Begriff verfestigten Metaphern. Die ursprünglichen Metaphern mußten erst soweit stabilisiert worden sein, daß sie als Begriff gebraucht wurden – was in der theologischen Theoriebildung nicht nur mit biblischen Metaphern die Regel war. Erst in ihrer Metaphorizität vergessene Ausdrücke, wie wissenschaftlich gebrauchte Metaphern, die als solche nicht mehr wahrgenommen werden[237], können remetaphorisiert werden. Ihnen liegt die Bewegung von der Metapher zum Begriff im Rücken, nach der die interpretative Richtung invertiert werden kann. Wenn solche zum Begriff gewordenen Metaphern wiederum beim Wort genommen werden, hat dieses ›beim Wort Nehmen‹ den hermeneutischen Effekt, daß angesichts der (ggf. absurden oder trivialen) Wörtlichkeit die ursprüngliche Metaphorizität wieder zum Vorschein tritt.

Wissenschaftsmetapher ›Quelle‹ und ihre Remetaphorisierung
›Die Quelle‹ als absolute Metapher der Geschichtswissenschaft (BM 190ff) ist eine *Hintergrundmetapher*, die zwar explizit wird, aber in dominant terminologischen Kontexten *implizit* orientierend fungiert (ohne emphatisch ›bedeutsame‹ Ausdrucksfunktion). Sie wäre aus der Sicht etwa Ricœurs eine ›tote‹ Metapher, in Blumenbergs Perspektive hingegen eine »kaum noch wahrgenommene Metapher« (BM 191). Er *remetaphorisiert* diese als solche nicht mehr wahrgenommene Hintergrundmetapher, indem sie von ihm »›beim Wort genommen‹ wird«, wodurch ihre »lebensweltliche[] Selbstverständlichkeit für diejenigen, die sich der Fachsprache bedienen« zerbreche (ebd.).[238] Dieses *metaphorologische ›beim Wort Nehmen‹* ist nicht der Mißbrauch einer nicht mehr verstandenen Metapher, der sie wörtlich behandelt und quasi-begrifflich substantialisiert, sondern ein hermeneutischer Kunstgriff, um den metaphorischen Untergrund theorieleitender Begriffe zu zeigen resp. zu erinnern. Die Wirkung dieses Kunstgriffs ist zunächst eine Entselbstverständlichung und damit eine *Labilisierung etablierter stabiler Orientierung.*[239] *Damit wird eine Fraglichkeit des ›schon Verstandenhabens‹ und ›Verständigtseins‹ generiert*[240], so daß die Selbstverständlichkeit des Verstehens zerbricht und Schleiermachers ›unendliche Aufgabe des Verstehens‹ eröffnet wird, an-

---

[237] Vgl. BM 190ff, zu den ›Quellen‹.

[238] Ist dem wirklich so, oder wird hier nicht die Macht der direkten Remetaphorisierung gegenüber der Macht der Gewohnheit überschätzt. Entselbstverständlichung durch phänomenologische Thematisierung bedeutet (zum Glück) nicht in jedem Fall ein Zerbrechen dieser Selbstverständlichkeiten.

[239] »Wir haben es hier mit einer geschichtsphilosophischen Imagination zu tun, in der vorweggenommen wird, wie Ereignisse (im weitesten Sinne) miteinander in Zusammenhang stehen können« (BM 192, und 195, ›Imaginationssystem‹; vgl. dazu J. HAEFLIGER, Imaginationssysteme, 139ff).

[240] Vgl.: »die Plausibilität der Metapher, ihre bildliche Evidenz, hebt über das Bedürfnis nach Verständigung hinweg und suggeriert, alle wüßten doch schon längst, was man damit meint« (BM 192).

gesichts derer man nicht vom Immer-schon-Verstehen ausgehen kann, sondern stets vom Noch-nicht-Verstehen.

Diese hermeneutische Horizonteröffnung durch eine Labilisierung basaler Stabilitäten soll nun allerdings nicht bloß destabilisieren, sondern den »Konsistenzfaktor« der Hintergrundmetapher und ihre Orientierungsfunktion klären (ebd.). Eben dazu muß fraglich werden, was und wie etwas zur ›Quelle‹ wird und wie der Gebrauch dieser Hintergrundmetapher durch eine *historisch variante Regelstruktur* bestimmt wurde. Indem Blumenberg eine knappe Geschichte dieser Metapher skizziert, zeigt er, wie sich dieser Hintergrund aufbaut und macht die fachspezifischen Selbstverständlichkeiten verständlich – und darin stabilisiert er sie in reflektierter Weise. Er ›dekonstruiert‹ also nicht diese Grundfigur der Geschichtswissenschaft, sondern er ›konstruiert‹ deren Genese und erhebt deren ›regulative Funktion‹ in ihrem Geltungsbereich, womit er sie allerdings auch limitiert.[241] Die Genealogie der stabilisierenden Orientierungen bedeutet nicht die Destruktion von deren Geltung, bindet aber deren Stabilität an ihre kontingente und durchaus labile Herkunft zurück.

Remetaphorisierung des ›Paradigmas‹ und Blumenbergs Paradigma ›Metapher‹

Die wissenschafts*theoretische* Grundmetapher des ›Paradigmas‹ benennt einen »latente[n] Komplex von Prämissen, die als Implikationen der wissenschaftlichen Praxis gar nicht ausdrücklich formuliert werden müssen, sondern in die Methoden und Fragestellungen bereits eingegangen sind« (BM 196), so faßt Blumenberg die Bedeutung von Thomas S. Kuhns Interpretationsfigur zusammen (BM 195ff). Ein klassisches Beispiel für ein Paradigma wie auch schon dieser Ausdruck finde sich bereits bei Lichtenberg: das kopernikanische System. Mit Lichtenbergs These, die ganze Philosophie sei »Berichtigung des Sprachgebrauchs«, ›berichtigt‹ Blumenberg auch den Sprachgebrauch der grammatischen Metapher ›Paradigma‹, denn es sei »das Paradigma, das die Sprache für alles Denken liefert«, das den ›wissenschaftlichen Paradigmen‹ vorausliege (BM 198). So *remetaphorisiert* er den wissenschaftstheoretischen Terminus des ›Paradigmas‹, um zu zeigen, wie diese grammatische Metapher dem ›Paradigma Sprache‹ verpflichtet ist, das auch dem wissenschaftstheoretischen Denken vorausgeht.

---

[241] »Es ist bezeichnend für die Funktion der Metapher, daß vom terminologischen Gebrauch eines Ausdrucks in dem Augenblick auf seinen imaginativen Horizont geschwenkt wird, in dem eine Disziplin in Richtung auf ihre Grundlagen den Bereich ihrer fixierten und methodisch definierten Gegenständlichkeit überschreitet …; aber die metaphorische Extrapolation hält doch wenigstens fest, was als Prozeß der Vergegenständlichung den Leistungen einer Disziplin zugrunde liegt und was dabei außerhalb ihres Horizontes von Objektivierung gelassen wurde« (BM 194f). Er versucht damit eine Art ›Horizontabschreitung‹ (Mtp 7ff) der Geschichtswissenschaft, wobei er selber zum Wissenschafts›theoretiker‹ wird, mit entsprechenden ›Zuschauer‹problemen (vgl. II E 3).

Damit zeigt sich zugleich, wie Blumenbergs Interpretationen selber dem *Paradigma ›Metapher‹* verpflichtet sind.[242] Die ›Metapher‹ bildet interpretationistisch formuliert das Interpretationsschema, mit dem er auch die Wissenschaftstheorie interpretiert und im besonderen remetaphorisiert. Die Leitfunktion dieses Paradigmas und die Mehrdimensionalität der Metapher nötigen Blumenberg zur Ausweitung der Metaphorologie in den Übergängen von 1960, in der Verselbständigung seines Horizontes mit dem Lebensweltrückgang 1971 und in der Vertiefung der Lebensweltthematik in dem ›Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit‹ 1979. Das Modell muß differenziert, diversifiziert, seine Ränder ausgelotet und problematisiert werden. Diese ›Randgänge‹ der Metaphorologie sind in der paradigmatischen Funktion der ›Metapher‹ begründet.

Der Theoretiker als Täter und seine Remetaphorisierung

Blumenberg nimmt noch eine andere Metapher ›beim Wort‹[243], um ihre Metaphorizität memorial rückzugewinnen, die Inschrift des Kopernikus-Denkmals in Thorn: *»Terrae Motor Solix Caelique Stator«* (BM 203), in deren Rhetorik suggeriert wird, daß »die Realität selbst dem Machtspruch des Theoretikers gehorche« (BM 204). Eben diese Rhetorik ›naiv realistisch‹ ›beim Wort zu nehmen‹, provozierte auch die entsprechende Empörung der Gegner Galileis. Deren (hier negativ qualifizierter) »Metaphernrealismus« nehme die (nicht ornamental zu verstehende) Rhetorik »allzu genau und emotional wirksam beim Wort« (BM 205), was sein Vorbild habe in dem ›beim Wort genommenen‹ Sonnenstillstand zu Gibeon auf Befehl Josuas.

Es gibt damit m.E. ein *mehrfaches ›beim Wort Nehmen‹*: (1) das *wörtlich nehmen* einer Metapher, das zum Metaphernrealismus im pejorativen Sinne führt, und (2a) das *metaphorologische ›beim Wort Nehmen‹*, das die semantische ›kalkulierte Absurdität‹ (oder Trivialität) vor Augen führt und damit die Metaphorizität des Ausdrucks erinnert. Dieses metaphorologische ›beim Wort Nehmen‹ ist die *remetaphorisierende* Lesart einer unmerklich gewordenen Metapher und holt diejenige Wörtlichkeit des Verstehens zurück, die im Verstehen einer *Metapher* präsent sein muß, damit es überhaupt zu einer semantischen Spannung kommt. Hiervon zu unterscheiden wäre (2b) ein metaphernkritisches ›beim Wort Nehmen‹, das eine Metapher destruktiv ad absurdum führen will, wie es in polemischen Konstellationen nicht selten versucht wird. (3) Das *initiale ›beim Wort Nehmen‹*, gewissermaßen gutartige Wörtlichkeit‹, wäre ein drittes, ursprüngliches ›beim Wort Nehmen‹. Im pejorativen ›beim Wort Nehmen‹ (1) hingegen »wird die Metapher der begrenzten Intention ihres Autors entzogen, verselbständigt und in einer Rich-

---

[242] Vgl. A. HAVERKAMP, Paradigma *Metapher*, Metapher *Paradigma*, 551f. Blumenberg seinerseits beobachtet die theoretischen Hintergrundmetaphern des ›Eisbergs‹, der ›kritischen Masse‹ und des ›sensus communis‹ (BM 199ff, 209ff).

[243] Zu dieser Wendung vgl. auch BM 191, 204f, 209f, SZ 93.

tung erweitert, die zumeist die Verdeutlichung zur Erklärung verändert« (BM 209). Von dieser Verwörtlichung bietet die Theologiegeschichte eine Fülle von Belegen: Auferstehung als ›historisches Ereignis‹ belegen oder als unbelegbar verabschieden zu wollen, ist ein *historisierendes* Verwörtlichen der Auferstehungsmetaphorik; jungfräuliche Empfängnis als biologisch zu behauptendes Wunder ist eine spezifisch neuzeitliche *(re)mythisierende* Verwörtlichung, die verwandt ist mit der *metaphysischen* Verwörtlichung in der Orthodoxie.[244] Diese Sinn verlierenden Verwörtlichungen bedürften sämtlich einer den ›Urstiftungssinn‹ erinnernden Remetaphorisierung, die nicht auf einen eindeutigen urprünglichen Sinn zielte, sondern auf die *Auslegbarkeit* dieser christlichen Grundmetaphern.

Remetaphorisierung der Theologie

Der vierfache Schriftsinn (oder seine neuzeitlichen Varianten wie die tiefenpsychologische Exegese) wäre kein besonders glückliches Paradigma für theologische Remetaphorisierung, weil er lediglich aus der einen Eindeutigkeit eine vierfache zaubert. Zudem wurde er zumindest von protestantischer Seite so eingehender Kritik unterzogen, daß man mit ihm zu Recht kaum auf religiöse oder theologische Akzeptanz hoffen könnte. Für Frühformen der Remetaphorisierung in der Geschichte theologischer Hermeneutik ist er allerdings ein nicht von der Hand zu weisender Beleg für den interpretativen ›Metapherntrieb‹, gegen den das Insistieren auf dem Literalsinn Ausdruck einer ›Stringenz des Realismus‹ ist, die auf Vereindeutigung, final auf Eliminierung aller Unbestimmtheit und Interpretationsbedürftigkeit zielt. Diese Tendenz auf Eliminierung aller Fraglichkeit und Unbestimmtheit wäre final der Tod theologischer Interpretation. Wenn aber spätestens der religiöse Gebrauch biblischer Texte in eigener Verantwortung interpretativ ist, bedarf es der semiosischen Unbestimmtheit als Fortbestimmbarkeit. Diese ›gutartige Unbestimmtheit‹ zurückzugewinnen und zu rehabilitieren, ist die akzeptable und wünschenswerte Intention metaphorologischer Remetaphorisierung.

Die »Zurückführung auf Unbestimmtheit gehört durchaus zu den Eigentümlichkeiten sakraler Texte, die durch die Abwehr banaler Wörtlichkeit überdauern, weil ihnen etwas zugetraut wird, ohne die Probe darauf zu machen, was es wohl sein könnte. Die Rückführung von Kirchensprachen auf

[244] Die hier vorgeschlagenen Unterscheidungen macht Blumenberg zwar nicht, aber er wählt einen besonderen Fall des ›beim Wort Nehmens‹: »ob auch die Umkehrung nachweisbar ist, in der das ›beim Wort zu Nehmende‹ doch nicht bei diesem genommen, sondern in einer anderen Sprache lokalisiert wird« (BM 210). Sein Beleg ist das Mißverständnis der theoretischen Metapher ›kritische Masse‹ bei einem Übersetzungsproblem zwischen Deutsch und Russisch. Worauf Blumenberg dabei aus ist, zeigt die Schlußbemerkung: »innerhalb der Fachsprachen gibt es heute über die Grenzen der Nationalsprachen hinaus größere Verständnismöglichkeiten als innerhalb der Nationalsprachen zwischen den Fachsprachenwelten« (BM 211).

das Umgangsidiom liefert jeden Text der Befragbarkeit widerstandslos aus. Um nicht aufs Lateinische abzustellen, frage ich, was aus den Chorälen von Paul Gerhardt würde, wollte man sie der Übersetzung vom Deutschen ins Deutsche ausliefern. Es ist die Kunst, nicht der sakrale Gehalt, was sie davor schützt« (SZ 87). Nun muß das kein Privileg der Kunst sein, auch wenn Blumenbergs zentraler Beleg dafür die Bachsche Matthäuspassion ist. Vielmehr ist seine Weise der religionsphänomenologischen Arbeit an der Passion eine gründliche Remetaphorisierung der Christologie (ohne dabei den ›Realismus der Passion‹ zu verlieren, wie noch näher zu erörtern sein wird).

Communicatio idiomatum als christologische Metaphorologie

Die Rettung der Metaphorizität und damit der semiosischen Unbestimmtheit im Zentrum als Fortbestimmbarkeit läßt sich – über Blumenberg hinausgehend – auch schon in der altprotestantisch-orthodoxen Christologie nachweisen, die diesem Problem nicht ausweichen konnte. Die *›communicatio idiomatum‹* ist der Topos lutherischer Orthodoxie, an dem in der Tradition aristotelischer Logik und Metaphysik eine Prädikations- resp. Propositionentheorie entfaltet wird, die eine implikative Metapherntheorie beinhaltet. Grundlegend wird zunächst die ›communicatio realis‹ von der ›communicatio verbalis‹ unterschieden:

»Communicatio generaliter accepta est vel *verbalis* tantum, vel *realis*. Illa fit: 1. vel per *tropum*, ut cum Herodes dicitur vulpes; 2. vel κατ’ ἀξίαν, *ob honorem*, ut cum uxor a marito denominatur; 3. vel *per fictionem*, ut quando Pontifex dicitur ecclesiae caput. *Realis* est 1. vel φυσική vel ὑπερφυσική. Illa est 1. *inter substantiam et substantiam*, ut in ferro ignito; 2. *inter substantiam et accidens*, ut in aqua calida; 3. *inter accidens et accidens*, ut in cano philosopho; ὑπερφυσική quintuplex est: 1. οὐσιώδης, *essentialis* inter personas trinitatis; 2. πνευματική, *spiritualis*, inter Deum et fidelem animam, 1. Cor. 6, v. 17; 3. μυστική, *sacramentalis*, inter panem et corpus Christi, vinum ac sanguinem Christi; 4. συμβολική, inter Spiritum s. et columbae speciem, inter Deum et figuras assumtas, in quibus patribus apparuit; 5. ὑποστατική, *personalis* in Christo ex duabus naturis, divina et humana, constante. Ea est vel *naturarum* vel *eorum, quae naturas consequuntur, idiomatum* scilicet naturalium ac *operationum*«[245].

Der Dualismus von sprachlicher versus realer communicatio versteht die sprachlichen Tropen a limine als ›bloß verbal‹, als nicht-real, ist also eine antirealistische Position gegenüber Metaphern wie ›Herodes ist ein Fuchs‹.[246] Die verbale communicatio ist dementsprechend die schwächste oder irrealste gegenüber der finalen hypostatischen communicatio ›in Christo‹. Aber die Spur der Tropik zieht sich selbst bei Gerhard durch die gesamte Lehre von

[245] J. GERHARD, Loci Theologici, I, 527. Vgl. zum folgenden K. WEIMAR, Vom barokken Sinn der Metapher, 461ff. – Bemerkenswerterweise wird die communicatio hier gemäß der aristotelischen vier Grundformen der Übertragung unterschieden. Ihr Paradigma ist also dessen Tropologie resp. Metapherntypologie.

[246] Daß hier die Wirklichkeit dieser Metaphern unterschätzt wird, ist jenseits der Plausibilität vormoderner Metaphorologie kaum näher begründungsbedürftig.

der communicatio. Denn die communicatio ist eine semiotische Dynamik, die an der Tropik entwickelt wird und die Grundfigur bildet, mit der schließlich auch die unio hypostatica resp. die Einheit der Person Christi verstanden wird. Die communicatio idiomatum als über res und signum weit hinausführende zeichentheoretische Pointe der Christologie denkt die Person Christi im Grunde nach Maßgabe der semiotischen Interaktion der Metapher. Aber dies ist eine retrospektive semiotische *Über*- und potentiell auch eine christologische *Unter*interpretation. Denn maßgeblich ist Gerhard zufolge ein ›Seinsgeschehen‹ jenseits der verba: Es herrscht eine ontologische Hierarchie von übernatürlichem gegenüber natürlichem Sein und beider gegenüber der Sprache. Die natürliche wie die übernatürliche communicatio ist *real* als außer- oder vorsprachliches Geschehen sprachunabhängiger Wirklichkeit, das als Regulativ theologischer Prädikationen fungiert, und in dem Sinne ist die begriffliche Distinktion von realer und verbaler communicatio selber eine sprachliche Darstellung dieser Regeln, die durch dieses sprachunabhängige Geschehen reguliert zu sein beansprucht. Der externe begründungstheoretische Realismus in der dualistischen Darstellung dieser externen Realität als real versus verbal hat die Funktion einer christologischen Grundlegung wahrer Prädikationen der Theologie wie der religiösen Sprache. Und das wäre in einer ›Semiotik in christologischer resp. trinitarischer Perspektive‹ eigens auszuführen. Wenn (wie noch zu erörtern) bei Jüngel die Inkarnation als Selbstmetapher Gottes in seinem zur Sprache Kommen die regulative Grundmetapher aller Sprache wird, wäre das ein möglicher Anfang solch einer trinitarischen resp. christologischen Semiotik.

Im hiesigen Zusammenhang soll ›lediglich‹ die Spur der Tropik in der Lehre der communicatio weiter verfolgt werden. Zunächst ist auffällig, daß der nächstliegende Anfang der communicatio die Trope der Metapher zu sein scheint. Von ihm her wird das Weitere entwickelt und bleibt so durch sie bestimmt. Denn auch die natürliche reale communicatio wird gemäß der aristotelischen Topik der natürlichen Örter und der Tropik der Übertragung zwischen ihnen entfaltet. Die Tropik bildet den sprachlogischen Rahmen, in dessen Horizont die Christologie loziert wird, die ihrerseits die perspektivische Pointe dieser ›Metaphorologie avant la lettre‹ ausmacht. Dabei unterläuft die Spur der Tropik den metaphysischen Realismus einer externalistischen Christologie. Auch hier scheint die Metapher ›viel klüger‹ als ihre Theoretiker und zumal als ihre Kritiker. Denn die tropologische Anlage der communicatio steht quer zur Abwertung der Sprache (die seitens Luther auch christologisch unangebracht ist). Und in den konkreten Aussagen der Christologie oder wie auszuführen in der Lehre vom Abendmahl setzt sich die Metapher gegen die metaphernkritischen metaphysischen Vorgaben durch.

Schon der Dualismus von verbal versus real zeigt sich bei näherer Reflexion als differenzierter, denn Sprache und sprachunabhängige Realität bilden eine Distinktion, auf die nicht die von Falschheit und Wahrheit abgebildet

werden kann, sondern die reale communicatio begründet vermeintlich extern realistisch, faktisch aber selber sprachlich intern die Bedingungen der verbalen communicatio. Die sprachlogische Erörterung der communicatio fungiert als Begründung der Möglichkeit wahrer Prädikationen – und die können de facto auch *tropisch* sein. Das läßt sich an der communicatio-Lehre von Jacobus Martini näher ausführen:

Martini unterscheidet die ›communicatio verbalis‹ folgendermaßen: »Estq[ue] duplex: Vel Tropo affecta, vel falsa. Illa est, quando non id, quod subjecto tribuitur, ipsi inest: sed aliud quippiam per tropum significatum. Ut, Herodes est vulpes. Non *vulpis* essentia Herodi inest, quae tamen proprie voce & praedicato significatur: sed *astutia vulpina*, quae Metaphorice eo denotatur. Falsa est quando praedicatum nullam omnino cum subjecto affinitatem & unionem obtinet. Ut quando Papa dicitur Sponsus Ecclesiae. Quod praedicatum, *Sponsus Ecclesiae*, neque proprie, neq[ue] per tropum Papae inest, vel tribui potest«.[247]

Er unterscheidet die verbale communicatio also in die tropische und die falsche. So formuliert er in den Marginalien seiner Ausführung »Verbalis communicatio … Tropo affecta« versus »Falsa«, d.h. er impliziert, daß es eine ›*communicatio verbalis vera per tropum*‹ gibt.[248] Demnach sind *wahre tropische Aussagen möglich*, also die ›communicatio verbalis per tropum‹ potentiell wahr, und das war auch schon bei Aristoteles der Fall.[249] Wie sie wirklich und nach welchen Kriterien sie gebildet werden, entfaltet die Lehre von der communicatio idiomatum, auch wenn sie ein sprachexternes metaphysisches Seinsgeschehen zum Thema hat. Zur Wahrheitsfähigkeit der Tropen gehört in diesem Horizont allerdings, daß sie nicht a limine antirealistisch verstanden werden, wie Gerhard ›oberflächengrammatisch‹ impliziert. In dieser Hinsicht ist Martini aufmerksamer, sofern er sieht, daß selbst ›Herodes ist ein Fuchs‹ nicht nur flatus vocis ist, sondern eine wahrheitsfähige Metapher. Mit Nelson Goodman gesagt, ›Der See ist grau‹ ist wahr genau dann, wenn wörtlich wahr ist, daß der See metaphorisch grau ist. *Wahre Aussagen können demnach begrifflich oder metaphorisch sein.* Das Vorliegen einer Wendung oder Übertragung hebt nicht deren Wahrheitsfähigkeit auf.[250]

Auch die »Communicatio realis« ist »duplex«: »etiam ex his ipsis eius vel definitio, vel descriptio liquet: nempe quod sit talis κοινωνία, qua non tantum nomen alicujus proprii de altero praedicatur: Sed etiam res ipsa, nomi-

---

[247] J. MARTINI, De Communicatione proprii Liber unus Contra Barthol. Keckermanum, 13; vgl. K. WEIMAR, Metapher, 464.

[248] Wenn MARTINI gleichwohl erklärt: »Verbales enim communicationes plane rejicimus« (ebd. 12), so nur, weil er in der verbalen als *bloß* verbale keine reale communicatio findet. »Obiter tamen notetur, quod verbalis communicatio sit, qua nomen duntaxat alicujus proprii tribuitur subjecto: res vero ipsa, quae proprie nomine tali significatur, revera non communicatur« (ebd. 13). Sofern in der verbalen communicatio aber eine reale dargestellt würde, gälte ›vera communicatur‹.

[249] Vgl. unten zu Derrida II D 4c.

[250] Vgl. hierzu näher K. WEIMAR, Metapher, 467ff.

ne illo significata, eidem vere com[m]unicatur«[251]. ›Real‹ sei eine communicatio demnach, wenn die Prädikation ›wirklichkeitshaltig‹ und nicht falsch ist. Unwahr wäre sie wie die bloß verbale, wenn sie referenzlos resp. kontrafaktisch wäre. Von der wahren tropischen communicatio ist die reale aber als deskriptiv resp. definitorisch unterschieden. Hier treten indirekt die wahre Metapher und der wahre Begriff einander gegenüber, wobei impliziert wird, daß beide wahr (gebraucht) sein können. Damit braucht der Theologie wie der religiösen Rede ihr tropischer Charakter nicht mehr bestritten zu werden. Und diese Erörterung ist zugleich unvermeidlich selbstbezüglich, sofern sie selber theoretisch begrifflich und exemplarisch wie faktisch metaphorisch ist und dabei wahr zu sein beansprucht. Selber eine ›communicatio realis per verba‹ formuliert sie mit der ›conceptual metaphor‹ der ›communicatio‹ die theologischen Regeln, die die eigenen Aussagen regulieren. So gelesen läßt sich die communicatio-Lehre internalistisch und damit kritisch interpretieren. Dann entfaltet sie eine metaphorologische Pointe, indem sie die *›communicatio idiomatum realis per tropum‹*[252] begründet, die ebenso wahr sein kann, wie das Geschehen in Christo, auf das sie sich bezieht.

Nun wird sc. in der Orthodoxie noch nicht gesehen, daß Sein sprachlich ist und Sprache Sein, oder genereller, daß *Zeichen* selber *reale Relationen* sind. Der externe metaphysische Realismus formuliert nur indirekt die eigene Wirklichkeit der Metapher, aber wahre Metaphern sind zumindest ›wirklichkeitshaltig‹ (wenn auch noch nicht in ihrer eigenen Wirklichkeit thematisch). Unwahr ist daher eine Metapher nur, wenn sie einen unwahren Wirklichkeitsanspruch erhebt, wie beispielsweise daß der Papst der Verlobte oder das Haupt der Kirche sei. Daß dies aber flatus vocis ist, oder mit Gerhard eine ›fictio‹, ist eine lebensformabhängige und darin perspektivische Behauptung, die den ganz erheblichen Wirklichkeits- und Wahrheitsanspruch dieser Metapher für die römischen Katholiken nicht anders denn als falsch beurteilen kann – und damit die Pointe dieser Metapher *für den Anderen* unverstanden läßt. Der Gebrauch wie das sekundäre Urteil einer Metapher ist damit eine Funktion von Perspektive und Horizont, wie sich besonders deutlich in einer konfessionellen Kontroverse zeigt. Diese Horizontdifferenz zu leugnen oder final zu homogenisieren, würde der Metaphorik ihre perspektivische Pointe nehmen.

In der retrospektiven Lesart eröffnet sich auch für Gerhards Lehre von der communicatio idiomatum die *Möglichkeit wahrer Tropen*, und dementsprechend könnte man auch die tropische Praxis seiner Theologie analysieren. Aber in der Frage des *Abendmahls* wird von ihm die mögliche Wahrheit der Tropen wieder reduziert, denn die Metapher sei zu schwach, um den Anspruch der Realpräsenz darzustellen. Die dritte übernatürliche communica-

---

[251] J. MARTINI, ebd. 13.

[252] So formuliert K. WEIMAR, Metapher, 467, in der Erörterung Martinis, allerdings m.W. ohne daß diese Formulierung bei Martini selber zu belegen wäre.

tio realis, die er ›sacramentalis‹ nennt, ist das metaphysisch realistisch verstandene Geschehen der »praesentia et unio sacramentalis«[253]. Daß hiervon gar nicht anders als ursprünglich metaphorisch die Rede war und ist, wird nicht näher erörtert, obwohl die normative theologische Darstellung des realen Geschehens gerade die Wahrheitsfähigkeit dementsprechender Tropen begründet. Statt dessen liegt der Literalsinn hier mit der »tropi absurditas« im Kampf.

»Ubi nec ὁλικῶς nec μερικῶς dari potest tropus, ibi verba simpliciter et in sensu literali sunt intelligenda. Sed in verbis coenae nec ὁλικῶς nec μερικῶς dari potest tropus. Ergo. Ubi omnes rimae tropis ac figuris obstructae sunt, ibi proprietas sermonis arcte et firmiter tenenda. In descriptione coenae omnes rimae tropis sunt obstructae, illis scilicet, quibus verba coenae substantialia in alium sensum torquentur, tota enim controversia est de illis proprositionibus, *hoc est corpus meum, hoc est sanguis meus.* Non esse tropum invehendum in vocem panis aut poculi, patet ex eo, quia interprete Matthaeo τὸ ποτήριον dicitur pro vino; nec esse tropum in voce corporis vel saguinis, patet ex addita descriptione *corpus meum, quo pro vobis traditur, sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis effunditur.* Sic ergo concludimus: Si in verbis coenae *hoc est corpus meum, hoc est sanguis meus* esset tropus, esset aut in partibus propositionis, aut in tota propositione. Si illud, aut foret in subjecto, aut in praedicato. Sed in nulla parte statui potest«[254].

Aber: »Disparatum autem de disparato proprie et sine tropo affirmate non posse praedicari, logicorum regula est; inde colligunt adversarii, etiam has propositiones, *panis est corpus Christi, vinum est sanguis Chisti*, figuratas esse. Sed novisse debebant praeter usitatas illas praediationes, quae ad locigorum regulas congruunt, in theologia dari inusitatas, in quibus disparatum de disparato sine ullo tropo praedicatur propter mysticam unionem«[255]. »Ergo si logicorum canonem, quod disparatum de disparato affirmate praedicari nequeat, non velimus simpliciter repudiare in hisce mysteriis, necessario addenda est haec limitatio, quod disparata de se non paedicentur invicem, scilicet extra unionem, ex eo vero non debet colligi, quod in ipsa etiam unione de se invicem praedicari nequeant. Disparata enim non sunt contradictoria, sed diversa, quae conjungi et uniri divina virtute possunt, ut certo modo fiant unum et ratione illius unitatis de se invicem praedicari possint, id quod extra talem unionem nunquam fieret. Quarum rerum unio rationi non est cognita, de illarum unione et modo unionis ac praedicationis logica non potest aliquid praescribere«[256].

›Die Logik‹ im Namen der mystischen unio zurückzuweisen, ist zwar grundsätzlich nicht auszuschließen, aber hier weder nötig noch wünschenswert, sondern lediglich eine Konsequenz der innerprotestantischen Kontroverse und des de facto leider antirealistischen Verständnisses der Metapher. Der externe metaphysische Realismus verstellt Gerhard die Möglichkeit, zwischen der Eigendynamik des thematischen ›Objektes‹ und der interpretierenden Zeichenrelation zu unterscheiden, was ihn die Metaphorizität der Sprache zugestehen lassen könnte, ohne die ›omnitudo realitatis‹ des Vermeinten zu gefährden. So ist diese metaphysisch-realistische Entmetaphorisierung der

---

[253] J. GERHARD, Loci, V, 65.
[254] Ebd. 71f.
[255] Ebd. 90.
[256] Ebd. 91.

Abendmahlslehre der Verlust der Möglichkeiten, die in der Grundlegung der metaphorischen Rede durch die communicatio idiomatum angelegt sind.

Gerhard rekurriert aber zur Überwindung des Dualismus immerhin auf ein ›tertium‹, das die Alternative zu unterlaufen beansprucht: »demonstramus, panem non transmutari essentialiter in corpus Christi, nec esse nudum signum corporis Christi, sed esse organum ac medium, quo communicatur corpus Christi«[257]. Damit zeigt sich, daß auch seine Theologie nicht ohne absolute Metapher auskommt, deren Wahrheit und Wirklichkeit gebraucht und in Anspruch genommen wird in Kritik wie Konstruktion. Indem aber die Metaphorizität dieses theologischen Regulativs latent bleibt, ergibt sich eine Spannung zwischen der tragenden Metaphorologie im Hintergrund und der Metaphernkritik wie dem metaphysischen Realismus im Vordergrund. Wenn dann die Metaphorizität der theologischen Rede geleugnet werden muß, weil zumal in der konfessionell polemischen Konstellation die Metapher als zu schwach, uneigentlich und ›bloß‹ verbal erscheint, wird die Theologie selbstmißverständlich resp. pragmatisch selbstwidersprüchlich. Der externalistische Geltungsanspruch unterminiert die Wahrheit und Wirklichkeit der Sprache – und wird damit vitiös zirkulär. Aber die Metapher bleibt klüger als ihre Kritiker. So ließe sich in der Rückholung der hintergründigen Metaphorizität auch die vermeintlich begriffsfixierte Orthodoxie klüger lesen, als ihre Kritik es nahelegt.

Remetaphorisierung als Umbesetzung der Metaphysik

Hier setzt Blumenbergs Weiterführung der Metaphorologie von 1979 ein, die sich vornimmt, auch die *Verfallsformen* zu verstehen, »die nach beim Wort genommener Rede als Verlegenheit vor dem realistischen Anspruch auftreten« (SZ 86). Sein einschlägiges Beispiel sind die metaphysischen Realismen der Inkarnationslehre. Sie metaphorisch zu analysieren, bedeutet aber mitnichten, sie notwendig antirealistisch zu interpretieren, sondern sie soweit ›beim Wort zu nehmen‹, daß ihre Metaphorizität zum Vorschein tritt, die die Probleme der Selbstbezüglichkeit in der Explikation des metaphysischen Realismus umbesetzt. In diesem Sinne intendiert die Remetaphorisierung das, was die Schlußwendung der Paradigmen programmatisch verdichtet: »der Schwund der Metaphysik ruft die Metaphorik wieder an ihren Platz« (PM 142).[258] Nun ist aber die Inkarnation keine reflexiv antinomische Totalität im oben bestimmten Sinne, sondern eine Figur universaler Individualität, für die gleichfalls zutrifft, daß ihre Erkenntnis von keiner Anschauung erfüllt werden kann, so daß auch hier gilt ›definiri nequit‹. Der metaphysische Terminus kann nicht begreifen, was hier zur Darstellung kommt.

---

[257] Ebd.

[258] Die Metapher tritt daher in allen Themen der Metaphysica generalis und specialis auf, die nicht einfach als verwunden gelten können, sondern anthropologisch begründet bei aller geschichtlichen Varianz bemerkenswert dauerhaft sind.

Die Remetaphorisierung entfaltet hier allerdings einen ambivalenten Status. Sie ist teils normativ, teils deskriptiv. Ob sie *geschieht* oder ob sie methodisch *vollzogen* wird, ist bei Blumenberg klärungsbedürftig. Und wenn sie vollzogen wird, fragt sich, inwiefern diese Umbesetzung selber normativ bestimmt ist. Markus Buntfuß zufolge *geschieht* die Remetaphorisierung einfach, indem der Gebrauch der Metapher als Begriff nicht konsequent gelingt und sie »in ihre metaphorische Qualität zurückschlägt« wie etwa in der mittelalterlichen vierfachen Auslegung. Dies müsse »jedoch nicht absichtlich geschehen«[259]. Auch sein Verständnis oszilliert hier also: »Indem die Metapher als Begriff genommen wird, führt sie zu verfehlten Ansprüchen und Erwartungen und bewirkt schließlich die Remetaphorisierung der fälschlicherweise wörtlich verstandenen metaphorischen Rede«[260]. Nur ist damit weder verständlich, aus welchen lebensweltlichen wie theoretischen Antrieben heraus die Metapher als Begriff behandelt wurde, noch inwiefern diese Dynamik semiosisch kaum zu vermeiden ist. Andererseits spricht Buntfuß von der Remetaphorisierung als einer »dekonstruktiven Figur«[261], die aber anders als die metaphorische ›Selbstheilung‹ sehr entschiedene Intentionen impliziert.

Blumenberg selber behauptet mit der These, daß »schon die exegetischen Künste der Vervielfältigung des Schriftsinnes … diesen Realismus aufgeweicht« haben (SZ 87), kein einfaches Geschehen, sondern eine gezielte Remetaphorisierung durch die Interpretation, die gleichwohl nicht einfach eine ›Dekonstruktion‹ intendiert, wie in Abgrenzung zu Derrida unten eigens auszuführen sein wird. Deswegen ist es wohl doch verkürzt, wie Buntfuß zu meinen: »Die Metapher kuriert gleichsam selbst das Mißverständnis, das aus ihrer Fehlinterpretation folgt«[262]. Vielmehr ist der vierfache Schriftsinn eine Auslegungs*theorie*, die die »Metaphorisierung der theologischen Dogmatik« methodisiert (SZ 87), und keine Beschreibung eines selbstläufigen Geschehens. So impliziert auch Blumenbergs metaphorologische Lesart der Entmythologisierung Bultmanns als eine solche Remetaphorisierung erstens die These, daß es einer wohldurchdachten hermeneutischen Kunst bedarf, um in der ›Arbeit am Begriff‹ dessen Metaphorizität rückzuholen und zweitens selber bereits eine Remetaphorisierung von Bultmanns Hermeneutik, was keineswegs unstrittig sein dürfte[263]: »Die Entmythisierung ist zu einem guten Anteil nichts anderes als Remetaphorisierung: das punktuelle Kerygma strahlt auf einen Hof von Sprachformen aus, die nun nicht mehr

---

[259] M. Buntfuss, Tradition und Innovation, 104; »Blumenberg erweitert also das einlinige Gefälle von der Metapher zum Begriff um den umgekehrten Fall einer *Remetaphorisierung des Begriffs*. Demnach wird eine begriffliche Erkenntnis nicht als solche, sondern als Metapher aufgefaßt« (ebd.).

[260] Ebd.

[261] Ebd. 105.

[262] Ebd.

[263] M. Buntfuss meint hier: »Trifft diese Behauptung Blumenbergs zu«, werde das theologische Interesse an der Metapher seit Bultmann verständlich (ebd.).

beim Wort genommen zu werden brauchen« (SZ 87). Die Remetaphorisierung wäre so gesehen eine ›Umwertung‹ resp. Umperspektivierung des Begriffs, seine interpretative Metaphorisierung, die in jedem Fall einen erheblichen Eingriff des Interpreten bedeutet. Ob dies eine *Re*metaphorisierung ist, steht im Einzelfall dahin. Gegenüber einem vermeintlichen ›Begriff‹ wie der Inkarnation ist es jedenfalls eine Metaphorisierung, ein nicht ›beim Wort Nehmen‹ des *Begriffs als Begriff*, sondern *als Metapher*, ein ›beim *metaphorischen Ursprung* Nehmen‹, dem gegenüber der Widerstand des Begriffs und der Widerspruch derer zu erwarten ist, die ihn als solchen verwenden. Deswegen mag die Remetaphorisierung als ›Abbau der Stringenzen des Realismus und des alten Ernstes‹ zunächst als eine Umwertung und ein Mangel an Ernst erscheinen. Aber die Remetaphorisierung ist keine pauschale Metaphysikkritik (von deren Themen sie zehrt), sondern ein Abbau desjenigen ›alten‹ Ernstes, der lediglich an den aporetischen metaphysischen Realismen hängt resp. am selbstmißverständlichen ›beim Wort Nehmen‹ der Metaphern. Demgegenüber kann die remetaphorisierende Lesart zur Rückholung des ›ursprünglichen‹ Ernstes (der die Verwörtlichung motiviert haben mag) resp. zur Gewinnung des gegenwärtigen führen, des religiösen Ernstes im Horizont der Lebenswelt. Und dieser Ernst unterbindet nicht die Auslegbarkeit basaler Metaphern, sondern setzt sie frei.

John Hicks Remetaphorisierung

Ein Beispiel für eine *trivialisierende*, theologisch intendiert unterbestimmende Remetaphorisierung ist John Hicks[264] metaphorisches Verständnis der Inkarnation, von der Blumenberg deutlich unterschieden werden soll. »Let us consider the … possibility that ›incarnation‹ in its theological use is a metaphor. It is an unusual kind of metaphor, since it began as literally intended language«[265]. Eine Metapher sei im Sinne vertrauter allgemeiner Inkarnationsvorstellungen[266] wahr oder falsch in dem Sinne, daß sie angemessen und erhellend oder unangemessen und irreführend sein könne. Hick geht aus von dem »fact that Jesus was a human being exceptionally open and responsive to the divine presence«[267]. Drei Bedeutungen dieser Metapher seien erwägenswert: Jesus tat Gottes Willen und insofern inkarnierte sich dieser in

---

[264] J. HICK, The Metaphor of God Incarnate; vgl. J. MACQUARRIE, Jesus Christ in Modern Thought, mit der These, daß das Inkarnationsdogma nie einen »satisfactory literal sense« gehabt habe, sondern wenn, dann metaphorisch ›Sinn mache‹.

[265] J. HICK, ebd. 104.

[266] So etwa die Inkarnation von Gandhis Lehre in seiner Person (HICK, ebd. 12). »We see in Jesus a human being extraordinarily open to God's influence and thus living to an extraordinary extent as God's agent on earth, ›incarnating‹ the divine purpose for human life. He thus embodied within the circumstances of his time and place the ideal of humanity living in openness and response to God, and in doing so he ›incarnated‹ a love that reflects the divine love« (ebd.).

[267] J. HICK, ebd. 105.

ihm; Jesus tat Gottes Willen und war insofern das inkarnierte Ideal menschlichen Lebens und des Gottesverhältnisses; oder Jesus lebte die sich selbst gebende Liebe (agape) und war insofern die Inkarnation der unendlichen Liebe Gottes.[268] Die Wahrheit der Inkarnationsmetapher hinge so jeweils an der wörtlichen Wahrheit der vorausgesetzten Proposition, womit Hick ein nur abgeleitetes, äußerliches Verständnis der Metapher impliziert. Die Funktion einer Metapher sei in jedem Fall lediglich, »to change our way of seeing something and thus our stance in relationship to it«[269]. Werde diese Funktion der Metapher vergessen, erliege man der Gefahr, sie zum Mythos zu machen als einem »powerful complex of ideas« (der indes durchaus »true in the practical sense« sein könne).[270] Und vor allem diese Mythisierung einer Metapher scheint es zu sein, gegen die Hicks Remetaphorisierung anarbeitet.

»The idea of the incarnation of God in the life of Jesus … is thus not a metaphysical claim about Jesus having two natures, but a metaphorical statement of the significance of a life through which God was acting on earth … The essential difference, then, between the literal and metaphorical ways of speaking of divine incarnation is that whereas the first can (at least in intention) be spelled out as a physical or psychological or metaphysical hypothesis (or a mixture of these), the second cannot be so translated without destroying its metaphorical character … Indeed the basic heresy has always been to treat religious metaphor as literal metaphysics«[271].

Kaum überraschend rekurriert Hick auf Inspirations- und Adoptionschristologien[272], die seines Erachtens »seems to me a good rendering of the religious significance of Jesus, well expressed by the metaphor of divine incarnation«[273]. Aber gegen diese Entwürfe vertritt er eine Version der exemplum-Christologie, die den Exemplumcharakter, der aus theologischer Perspektive vertretbar und nötig ist, jedoch exklusiv generalisiert. Die bei Jesus vorliegende »fusion of divine grace/inspiration and creaturely freedom … occurs in all authentic human response and obedience to God … We are not speaking of something that is in principle unique, but of an interaction of the divine and the human which occurs in many different ways and degrees in all human openness to God's presence«[274]. Mit dieser ›nackten‹ Exemplarität wird die remetaphorisierte Christologie zwar integrierbar in eine Theologie

---

[268] Differenzierter unterscheidet S. COAKLEY, Christ Without Absolutes, sechs Varianten von Inkarnationstheologie, auf die HICK eingangs verweist (ebd. 9).

[269] J. HICK, ebd. 105.

[270] Diese pragmatische Wahrheit des Mythos wird von HICK hier leider nicht weiter ausgeführt. Vgl.: »The myth of God incarnate is the story of the pre-existent divine Son descending into human life, dying to atone for the sins of the world, thereby revealing the divine nature, and returning into the eternal life of the Trinity« (ebd.).

[271] J. HICK, ebd. 106.

[272] D. BAILLIE, God Was in Christ; G. LAMPE, God As Spirit; P.W. NEWMANN, A Spirit Christology.

[273] J. HICK, ebd. 109.

[274] Ebd.

der pluralen Religionen, aber diese Analyse ist aus christlich-theologischer Perspektive derart defizient, daß Hick gegenüber unvermeidlich die bei ihm appräsente Kehrseite zutage tritt: ein religiös motivierter Widerstand gegen diese basale Trivialisierung. Gegen diese (vermutlich intendierte) Appräsenz ist einzuwenden, daß eine Remetaphorisierung der Christologie *mitnichten* eine Reduktion auf das ›nackte‹ Exemplum bedeuten muß. Dieser Reduktionismus kann wie in der begriffstheoretischen leider auch in der metaphorologischen Perspektive auftreten. Er ist daher keineswegs ein für die Remetaphorisierung spezifisches Problem, sondern eine Frage des Gebrauchs dieser Methode und dessen Präsuppositionen und Präsumtionen.[275]

Blumenbergs Remetaphorisierung ist in gewisser Weise verwandt mit Hick durch den Rekurs auf die ›nackte Menschlichkeit‹ Jesu, die er als Leidensrealismus in der Religionsphänomenologie der ›Matthäuspassion‹ entfalten wird. Er intendiert damit den Abbau jeden Versuchs, die Passion soteriologisch zu interpretieren und *enttheologisiert* damit die Auslegungsgeschichte des Kreuzes, – aber dies gerade nicht, um es in eine pluralistische Theologie der Religionen zu integrieren, sondern um seine nie im Begriff zu fassende einzigartige Bedeutsamkeit zurückzugewinnen. Daher ist Blumenbergs Remetaphorisierung auch ein letztes Wort zur Gnosisüberwindung, indem er den gnostischen Doketismus an seiner Wurzel, dem Ausweichen vor dem ›Leidensrealismus‹ der Passion, zu überwinden sucht. Remetaphorisierung ist so gesehen *als metaphorologische Methode* immer intentional besetzt und pragmatisch verfaßt, aber damit auch nicht auf *eine* perspektivisch bestimmte Besetzung zu restringieren. Sie ist nicht per se antirealistisch oder antitheologisch, sondern – wie Blumenbergs Hinweis auf Bultmann zeigt – ein Versuch als Thema und hermeneutische Aufgabe der Theologie zurückzugewinnen, was durch die interpretative Tendenz zum Begriff, zur Generierung von Bestimmtheit und Eindeutigkeit verloren wurde.

ee) Metapher und Symbol

Das Verhältnis von Metapher und Symbol bedürfe zunächst der Klärung des vieldeutigen Ausdrucks ›Symbol‹[276]: Das Bild des geozentrischen Kosmos könne nicht nur als absolute Metapher fungieren, wie in der Stoa, sondern auch als bloße Veranschaulichung, als ›sinnenfälliges Zeichen‹ für eine anthropologische »Vorentscheidung«, die nur noch »nach dem ihr gemäßen Bilde, nach einer ihre im Sein verbürgte Selbstverständlichkeit bezeugenden

[275] HICKS These, diese Frage lasse sich historisch bearbeiten, unterschreitet den Geltungs- oder Bedeutsamkeitsanspruch der konfligierenden Thesen. »It can no longer be an *a priori* dogma that Jesus is the supreme point of contact between God and humankind. This is now a matter of historical judgment, subject to all the difficulties and uncertainties of such jugdment« (ebd. 110). Daß dies je ›a priori‹ festgestanden habe, ist ohnehin eine falsche Kategorisierung.

[276] Hier wären v.a. E. Cassirers und P. Tillichs Symboltheorien weiterführend; vgl. die Diskussion bei M. MOXTER, Kultur als Lebenswelt.

Manifestation« suche (PM 123).[277] Diese anthropologische Geozentrik sei dann nur die »Projektion eines in der menschlichen Selbstwertung schon gegebenen Sachverhalts in eine Überdimension« (ebd.). Das so bestimmte *Symbol* gilt Blumenberg demnach als sekundär und äußerlich statt basal, als bloße Veranschaulichung und nicht als Antwort auf eine Grundfrage, als Projektion und nicht als Funktion der anthropologischen Grundfragen, als wählbar und nicht als vorgegeben. Da Blumenberg seine Abgrenzung von Symbol und Metapher lediglich anhand von Fontenelle im Vergleich zur Stoa entwickelt, ermangelt sie der näheren Auseinandersetzung mit der Symboltheorie, wie es für eine Entwicklung metaphorologischer Kategorien zu wünschen wäre. Aber immerhin wird klar, daß ein so konzipiertes Symbolverständnis – das man nicht an Cassirers oder Tillichs Symboltheorien messen kann – *eine operationale Abgrenzung* ist, die ›Unbedeutsamkeit‹ von ›Bedeutsamkeit‹ und die ihnen entsprechenden Ausdrucksformen voneinander abgrenzt. Daher sei es »sinnlos, es [das Symbol] auf seinen *Gehalt* hin zu befragen« (PM 124), da ihm weder die anthropologisch basale Funktion der absoluten Metapher noch deren hermeneutische Signifikanz eigne. Ähnlich wie Blumenbergs recht enger Begriffsbegriff ist auch sein Symbolbegriff operational verkürzt, weswegen der Problemhorizont, der sich mit der Symboltheorie eröffnen könnte, unnötig beschnitten wird. Verständlich ist dies nur durch das leitende Interesse an der absoluten Metapher, *deren Ränder und Übergangsformen* thematisch werden, ohne daß die Anderen der Metapher in ihrer Eigenart in den Blick kommen.[278]

Wo hingegen Symbole dennoch eine anthropologisch basale Signifikanz hätten, seien symbolische mit metaphorischen Funktionen vermengt, und eben auf derartige Mischformen als Übergangsgestalten hebt Blumenbergs Erörterung ab. Sein Beispiel sind die *geometrischen Symbole*[279] von Kreis und Kugel, die *metaphorologisch signifikant* werden im Zusammenhang der *kosmologischen Metaphorik* (PM 125ff). Bei Plato ist der Kosmos eine sich in sich selbst drehende Kugel, die die Vollkommenheit des göttlichen Seins nachahmt und daher ein ausgezeichneter Gegenstand der Theorie ist, da in deren Anschauung die menschliche Vernunft der kosmischen Mimesis der göttlichen Vernunft gewahr wird, worin normative Implikationen für das menschliche Weltverhalten liegen. Dieser Zusammenhang wird in der Stoa ethisch wie ästhetisch weitergeführt und bleibt bestimmend für die antike Astronomie. Damit seien die »wohl aus dem Mythos« stammenden Symbole von Kugel und Kreis »so mit Gehalt aufgeladen, so ›bedeutungsvoll‹ gewor-

[277] Das »Symbol muß, da es dem Er-kennen dient, statisch und fixiert sein« (PM 131).

[278] Besonders überraschend ist Blumenbergs Unterbestimmung des Symbols angesichts seiner Aufnahme von Cassirer und im besonderen von dessen anthropologischer Grundmetapher, dem ›animal symbolicum‹, vgl. Wirkl 114.

[279] Hiermit kommt schon ein ›logisiertes‹ resp. mathematisches Symbolverständnis ins Spiel, das keineswegs durch die Bestimmungsmomente der geozentrischen Symbolik abgedeckt ist.

den«, daß sie »zur *Metapher* der immanent homogenen Struktur des Göttlichen und Menschlichen, des Kosmos und der Vernunft, der Theorie und des Ethos« werden konnten (PM 127). Das gewählte Beispiel exemplifiziert leider nicht Blumenbergs *Symbol*begriff, da die mythisch wie metaphysisch beladene mathematische Kreisfigur von vornherein nicht als genuines Symbol auftritt, sondern als initiale Mischform in ihrer Variationsgeschichte von Wechselwirkungen und Übergängen zwischen symbolischer und metaphorischer Funktion. Demgemäß ist vom Symbol im folgenden fast keine Rede mehr, sondern vor allem vom Verhältnis *Metapher, Metaphysik und Metaphysikkritik*.

ff) Sprengmetaphorik paradoxaler Theologie

Anhand von Plotin exemplifiziert Blumenberg den – nicht als eigenes Paradigma thematisierten – Übergang von *Metapher und Metaphysik*, der implizit schon in der Remetaphorisierung als Übergang vom Begriff zur Metapher thematisch war. In der »Herleitung der Kreisbewegung des Himmels aus der Nachahmung der reinen Vernunft durch die Weltseele« sei »*die Struktur der Metapher selbst metaphysisch hypostasiert*« (PM 130). ›Metaphysik‹ definiert Blumenberg als »beim Wort genommene Metaphorik« (PM 142, im oben als erste Form präzisierten Sinne), und die plotinische Hypostasierung exemplifiziert diese metaphysisch-realistische Verwörtlichung der Metapher. Aber zugleich sei die negativ-theologische Dialektik Plotins wie die der ›docta ignorantia‹ des Cusanus »die genaue Darstellung der Funktion der ›absoluten Metapher‹ … sie gibt ein ›Bild‹ anstelle des Begriffs und des Nachvollzugs im Begreifen, sie bildet nach im wörtlichen Sinn, und ihr Nachbilden ist *zugleich* Metapher für das Nachgebildete *und* Metapher für das Nichterreichen-Können« (PM 130f).[280] In der negativen Theologie werde demnach die geometrische Symbolik, die in platonischer wie aristotelischer Tradition als metaphysisch beladene Metapher fungiert, metaphysisch hypostasiert, *und* diese metaphysische Metapher[281] stellt die Funktion der absoluten Metapher (im Theoriezusammenhang der Metaphysik) besonders prägnant dar. »Die negative Theologie der Spätantike und des Christentums, wo es neuplatonische Prägung hat, machte eine neue Sprache notwendig … Die negative Theologie stellt nicht einen Wissensstatus dar, sondern sie ist ein Weg, eine Praxis, eine Methode zu einem Modus des Sichverhaltens« (PM 132). Diese besondere Form der absoluten Metaphorik nennt Blumenberg »›*Sprengmetaphorik*‹« (PM 131f). Sie »zieht die Anschauung in einen *Prozeß* hinein, in dem sie zunächst zu folgen vermag (z.B. den Radius eines Kreises verdoppelt und

[280] Vgl. daraufhin: »*weil* die Seele die Vernunft nicht erreichen kann, aber auch nicht von ihr ablassen kann, umkreist sie sie und findet dabei – in gnadenhafter Zufälligkeit, könnte man theologisch amplifizieren – die genaueste ›absolute Metapher‹, in der sich die Mimesis erfüllt« (PM 131).

[281] PM 130, dies ist eine neue und nicht ausgewiesene Kategorie. Da sie im folgenden keine weitere Rolle spielt, kann sie vernachlässigt werden.

immer weiter vergrößert zu denken), um aber an einem bestimmten Punkt (z.B. den größtmöglichen bzw. unendlichen Radius eines Kreises zu denken) aufgeben – und das wird verstanden als ›sich aufgeben‹ – zu müssen« (PM 132f).[282] Darin werde in der Eskalation und der doppelsinnigen ›Aufgabe‹ des theoretischen Vollzugs Transzendenz »›erlebbar‹« (PM 133). Die pragmatische Funktion dieser Metaphorik ist der Vollzug ihrer Horizontintentionalität[283]: Transzendenz zu erfahren, in Form der Eskalation und Überschreitung theoretischer Tätigkeit und darin seiner selbst.

Das »Sprengmittel« sei der Unendlichkeitsbegriff[284] und das klassische Beispiel dafür der unendliche Kreis[285], der bei Cusanus auf Gott *wie* auf die Welt übertragen wird (ebd.). Die Figur des Kreises kann man in freier Variation experimentell unendlich klein oder unendlich groß denken, wobei jede die-

---

[282] »Freilich kann man sagen, daß eine Theologie, die über Gott überhaupt nichts ausmachen zu können glaubt [was implizit sehr viel ist!], im Grunde gar keine Sprache brauche. Aber zwischen Stummheit und Verstummen soll hier gerade eine wesentliche Differenz gesehen werden; es ist das, was die *docta ignorantia* meint« (PM 132). Diese Differenz wird von Jüngel leider übersehen oder zumindest unterschätzt, worauf M. BUNTFUSS, Tradition und Innovation, 139-170, bes. 147, zu Recht hingewiesen hat. Vgl. zur Sache weiterführend R. MARGREITER, Erfahrung und Mystik, 95ff, 474ff, 487ff.

[283] Oder mit Blumenberg: »Die von der Metapher induzierte Haltung aktualisiert sich im Gebrauch der Metapher, deren Implikation *docta ignorantia* ist« (PM 135).

[284] Hier ist offensichtlich keine ›schlechte Unendlichkeit‹ gemeint, sondern diejenige Universalität, die eine antinomische Reflexionslogik induziert.

[285] Die cusanische Metaphorik ist aber bemerkenswert vielfältiger, wie man an einigen Beispielen der ›sapientia‹-Metaphern zeigen kann (Belege nach N.V. KUES, Schriften; vgl. K. KREMER, Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes). Die cusanischen Metaphern sind u.a. *degustatorisch*: ›sapientia‹ als eine sich nie aufzehrende Speise, die den Wunsch nach ihrem Genuß stets steigert, dabei sättigt, ohne überdrüssig werden zu lassen, wie ein dauerndes Symposion (III, 441ff, 431ff, 448f; Kremer, 133), und operieren mit der ›Unendlichkeit‹ (die ›sättigt‹; Kremer, 125f), dem Genuß ohne Überdruß (Kremer, 129; vgl. die Frucht, III, 436f) und werden paradox (›ingustabiliter gustatur‹; Kremer, 117f); *›kompliziert‹* (Faltenmetaphorik): complicatio und explicatio (u.v.a. III, 446ff); *physikalisch*: Magnetismus (III, 437ff; vgl. K. Kremer, 110ff); *olfaktorisch*: der Geruch als Vorgeschmack des Unschmeckbaren (III, 430ff; Kremer, 119f); *reflexiv* (III, 428ff; vgl. Kremer, 133); *optisch*: Licht und Gesichtssinn (Kremer, 138f); *Lebens*metaphorik (Kremer, 133); *haptisch*: das nicht-berührende Berühren des Unberührbaren (III, 432ff), das fassende Nicht-Fassen des Unfaßbaren (›attingitur inattingibile inattingibiliter‹; vgl. Kremer, 119); und *mathematisch*: der unendliche Kreis (III, 444ff), vgl. Linie, Dreieck und Kreis (I, 13ff; 234ff). Vgl. »das Größte ist so beschaffen, daß das Kleinste in ihm das Größte ist, so daß jeder Gegensatz unendlich weit überschritten wird. Aus diesem Ursprung können über das Größte so viele negative Wahrheiten gewonnen werden, wie man nur schreiben oder lesen kann. Es wird sogar jede für uns begreifliche Theologie aus eben diesem Ursprung ermittelt« (I, 242f), und das sei »jene wissende Unwissenheit, die wir suchen« (I, 244f). Vgl. auch, »daß die unendliche Krümmung unendliche Geradheit ist« (I, 244f) und »daß wir die mathematischen Zeichen wegen ihrer unvergänglichen Gewißheit entsprechend werden gebrauchen können; denn zum Göttlichen steht uns nur der Weg des symbolischen Aufstiegs offen« (I, 230f).

ser Denkbewegungen ins Unendliche der Transzendenz führe resp. über die Anschauung hinaus in die ›docta ignorantia‹.[286] Darin bildet der unendliche Kreis eine mathematische Schlüsselfigur dieser Theologie, in der latent eine universale ontologische Homogenität der Schöpfung unterstellt ist.[287] Dieser metaphysische Hintergrund der negativ theologischen Sprengmetaphorik läßt Blumenberg zu Recht die ›absolute Metapher‹ »nicht brauchbar« erscheinen für deren »angemessenes Verständnis«, »weil alle metaphorischen Projektionen in einer seinsuniversalen Strukturidentität ein tieferes Recht gewinnen, als wir es der ›absoluten Metapher‹ zubilligen, die gleichsam einem geistigen *horror vacui* zu entspringen scheint« (PM 134). Nur verkennt diese Selbstentgegensetzung Blumenbergs, daß die Absolutheit der Metapher *nicht notwendig* an diesem ›horror vacui‹ hängt, sondern an ihrer ›Bedeutsamkeit‹, ihrer begrifflichen Irreduzibilität und den Grundfragen. Und zudem kann man zumindest erwägen, ob nicht in der negativen (resp. genauer paradoxalen) Theologie von Cusanus beginnt, was sich bei Blumenberg zuspitzt.

Bei Cusanus zeichnet sich ansatzweise schon der Prozeß ab, den Strub als die neuzeitliche Genese einer »nachanalogischen Ontologie der Moderne«[288] treffend benannt hat und in dem auch Vico zu lozieren ist.[289] Das cusanische paradoxale Koinzidenzwissen als die spätmittelalterliche Umbesetzung der analogia entis[290] ist der Anfang dieses Prozesses, weswegen Cusanus auch nicht unter Jüngels Kritik der negativen Theologie zu subsumieren ist und weswegen auch Blumenbergs Charakterisierung als negative Theologie unterbestimmt bleibt. Wenn sich Cusanus selber als negativer Theologe darstellt[291], ist dies nur die Akzentuierung des einen Momentes seiner paradoxalen Theologie: »Darum ist die negative Theologie für die affirmative so notwendig, daß ohne sie Gott nicht als der Unendliche, sondern eher als Geschöpf verehrt würde. Und eine Verehrung, in der das auf das Bild übertragen wird, was allein der Wahrheit zukommt, ist Götzendienst«[292]. Die negative Theologie ist allerdings keineswegs bloß negativ. »Da

---

[286] Wie Blumenberg andeutet: »ein fruchtbarer Schoß metaphysischer Metaphorik« (PM 130).

[287] CUSANUS unterstellt die Abbildhaftigkeit des Intellekts wie des Kosmos. Daher ist alle Erkenntnis ›per imagines‹. Im Hintergrund steht die Bildlehre Meister Eckharts; vgl. KREMER, ebd. 123f. Vgl. »daß das Sichtbare in Wahrheit Bild des Unsichtbaren sei und daß der Schöpfer auf erkenntnismäßigem Wege von den Geschöpfen wie in einem Spiegel und Gleichnis erkannt und gesehen werden könnte« (I, 228f); ›symbolice investigare‹ ›ex imagine inquisitio‹ (I, 228f, 232f).

[288] CHR. STRUB, Kalkulierte Absurditäten, 471ff; zu Cusanus, 487.

[289] Auch wenn bei Cusanus und Vico erst in zurückhaltender Weise davon gesprochen werden kann. Denn die externe Vorgegebenheit der Analogieontologie zerbricht hier zwar und wird imaginativ umbesetzt, aber noch nicht *nach*analogisch gefaßt.

[290] »Das Koinzidenzwissen ist die cusanische Alternative zu scholastischer Analogie-Theologie« (H.G. SENGER, Nikolaus von Kues, 560).

[291] Vgl. zur *negativen Theologie*: CUSANUS, I, 26 (vs. affirmative I, 24).

sich die Verehrung Gottes … auf bejahende Aussagen über ihn gründen muß, erhebt sich jede Religion in ihrer Verehrung notwendigerweise dazu, Gott als den Einen und Dreieinen, den Weisesten, Gütigsten, das unzugängliche Licht, Leben und Wahrheit anzubeten; hierbei lenkt sie stets diese Verehrung durch den Glauben, den sie durch die wissende Unwissenheit in tieferer Wahrheit berührt«[293]. Insofern ist die negative eine paradoxale Theologie jenseits der ›analogia entis‹ und in ihrer metaphorischen Darstellung ›kalkuliert absurd‹.

Metaphorologisch bedeutet das: *Die paradoxale Theologie ist die erste Theorie der Unähnlichkeit der Metapher,* sofern in der Negation die (nicht ontologische und gesehene, sondern imaginativ gesetzte) Analogie durchgestrichen wird. Die Valenz der Spannung hängt nicht an einer ontologisch begründeten ›analogia entis‹, sondern an der ›docta ignorantia‹ und deren *paradoxaler* Darstellung, ohne deren negatives Moment die Metaphern zur Metaphysik würden resp. zur unverstandenen Wörtlichkeit. Die Paradoxalität wahrt die intentionale Differenz von Unbegrifflichkeit und Unbegrifflichem resp. von Sagen und Unsagbarem.[294] Aber in dieser *semantischen* Spannung der Unähnlichkeit liegt eine religiös begründete *pragmatische* Pointe. Blumenberg meint daher, daß »die ›Wahrheit‹ der Sprengmetaphorik … wesentlich *pragmatisch* ist: sie induziert eine Haltung, ein Verhalten«, das man als ›mystisch‹ bezeichne (PM 135).[295] »Es wird eine Intentionalität der Anschauung überdehnt, um ihre Vergeblichkeit in ihr selbst auszusprechen, im Vorgriff zugleich die Zurücknahme des Übergriffs zu vollziehen« (SZ 84). Die pragmatische Auslegung dieser Metaphernpraxis trifft exakt ihre Form- und Funktionsein-

---

[292] Ebd. I, 26; I, 292f. – Das wäre auf die Tübinger Opfertheologie zu beziehen!

[293] Ebd. I, 290f; »Nach der negativen Theologie findet man in Gott nichts anderes als Unendlichkeit« (I, 294f).

[294] Gleichwohl besteht bei CUSANUS eine – metaphorologisch problematische – Asymmetrie, wenn er meint, »daß im theologischen Bereich die Verneinungen wahr und die Bejahungen ungenügend sind« (I, 296f). In dieser Entgegensetzung geht die Vermittlungsfunktion der paradoxalen Theologie verloren, die beide Aussageformen nicht-steigerungslogisch zusammenbindet. In der Dominanz der Negation kippt das Paradox in die Logik einer negativen Reflexion. Aber demgegenüber bindet er die Negation strikt an die Affirmation (I, 292f), so daß eine Verselbständigung der negativen Theologie zu unterstellen, reduktionistisch wäre.

[295] Zur Zusammenfassung der Methode: I, 12 (I, 232f); zur unendlichen Linie resp. zum unendlichen Kreis, I, 13f. Vgl. Blumenberg zu den *paradoxen* Metaphern (SZ 66ff, 70) mit ihrer semiosischen Dynamik von Bild statt Begriff, vorstellungshafter Einsicht des Bildes, rationaler Einsicht in dessen Logik, vernünftiger Steigerung und paradoxaler Sprengung durch die Unendlichkeit. Im Mitvollzug dieser Dynamik der Sprengmetaphorik werden die Anschauung, der Verstand und schließlich die Vernunft an ihre Grenzen geführt – ohne sie zu erübrigen. Die so induzierte Haltung ist die des ›vernünftigen Wissens‹, das um seine Grenze weiß und damit in eins um seine Unwissenheit in Demut und als Vorbegriff der Schau (– dann aber würde der paradoxe Symbolisierungsprozeß final reduzibel auf die visio).

heit, und zwar auch jenseits ihrer metaphysischen Hintergründe. Darum ist die Dynamik der Sprengmetaphorik auch nicht an die von Blumenberg notierten metaphysischen Voraussetzungen von Cusanus gebunden, wenngleich sehr darauf zu achten ist, mit welchen Intuitionen von ontologischer Koinzidenz oder Strukturidentität operiert wird.[296] Blumenbergs pragmatische Interpretation lebt im Unterschied zu Cusanus mit der metaphysisch oder kosmologisch (Pascal?) induzierten anthropologischen These des ›horror vacui‹, die einen gleichsam *negativ*-ontologischen Hintergrund hat.[297] Während die Metaphernpraxis bei Cusanus Ausdruck einer Präsenz und des anthropologischen Reichtums der imago ist, erscheint sie bei Blumenberg als der eines ontologischen wie anthropologischen Mangels. Aber diese Entgegensetzung ist insofern zu einfach, als der cusanische Reichtum der Imagination die Kompensation des Mangels ist, nicht dem metaphysischen Exaktheitsideal genügen zu können.[298] Die Konstellation ist insofern der von Vico und Blumenberg vergleichbar.

Im Prozeß der Neuzeit vollziehe sich die »Entmachtungen der Kreismetaphorik«, die man schon in der cusanischen Sprengung dieser Metapher angelegt finden mag. Von Nietzsche wurde die Kreismetapher in mythisierender Weise übertrieben (metaphysikkritisch gesprengt) und zugleich ironisch remetaphorisiert (PM 140). Seine Metaphysikkritik könnte man als *polemische Remetaphorisierung* zur Rückführung der Metaphysik auf ihren metaphorischen Untergrund analysieren, aber ohne daß dem eine Metaphernkritik zugrunde läge.[299] Blumenberg allerdings bringt gerade Belege für Nietzsches ewige Wiederkehr, die den Kreislauf als »›Urgesetz ... also nicht [als] durch falsche Analogie‹« konstruiertes, sondern als »das letzte, nicht mehr zu rechtfertigende Prinzip« versteht. Hier habe die absolute Metapher »die Stelle des nicht mehr lebendigen absoluten Willens eingenommen«, woran Blumenberg den schon zitierten Satz anschließt: »Metaphysik erwies sich uns oft als

---

[296] »Die Grenzwerte von Sagbarkeit und Unsagbarkeit sind noch weiter gespannt als die von definitorischer Bestimmtheit und imaginativer Vorzeichnung. Nicht die Existenz von Korrelaten behaupteter Sprachlosigkeit steht deskriptiv zur Diskussion, sondern die der Geschichte unseres Bewußtseins zugehörige Anstrengung, die Unsagbarkeit selber sprachlich darzustellen. Ich habe das am Paradigma der ›Sprengmetaphorik‹ beschrieben, die in der Tradition der mystischen *via negationis* auftritt, also in jenen Selbstdarstellungen der elementaren Verlegenheit jeder Theologie, über Gott unentwegt sprechen zu sollen, ohne über ihn etwas zu sagen sich zutrauen zu dürfen« (SZ 84, mit Verweis auf Cusanus' coincidentia oppositorum und den unendlichen Kreis). Im direkten Anschluß an diese Aneignung der Figur der Sprengmetaphorik formuliert Blumenberg die systematische These, der cusanische »Grenzwert des Mystischen« zeige, »daß Unbegrifflichkeit nicht kongruiert mit Anschaulichkeit« (SZ 85). Zur Sprengmetaphorik vgl. auch LN 566ff.

[297] Allerdings wäre die implikative Ontologie seines hintergründigen Pragmatismus eigens zu untersuchen.

[298] Vgl. zur näheren Ausführung unten III B und C.

[299] Vgl. A. TEBARTZ-VAN ELST, Ästhetik der Metapher; vgl. dazu PH. STOELLGER, Rez., ThLZ 121, 1996, 717-720.

beim Wort genommene Metaphorik« (PM 142). Wenn der ›Kreislauf‹ als ewiges Gesetz behauptet wird, ist er eine ebensolche ›beim Wort genommene‹ Metapher, deren Verwörtlichung und mythische oder metaphysische Übersteigerung Blumenberg zu belegen versucht.[300] Und ganz entsprechend wird auch in Günter Abels einschlägiger Monographie[301] die ewige Wiederkehr affirmativ beim Wort genommen. Sofern Nietzsche damit treffend ausgelegt wäre, bedürfte seine Tendenz zu einer ›neuen‹ Metaphysik einer gründlichen Remetaphorisierung.

1971 kommt Blumenberg auf die Sprengmetaphorik zurück, in der die Vorgriffsstruktur der Metapher a limine nicht zum Übergriff, zu der von Gottfried Benn kritisierten ›Aufschneiderei‹ der Metapher, eskalieren kann, da sie in eins mit dem Vorgriff dessen »Vergeblichkeit« und darum seine Selbstzurücknahme zum Ausdruck bringt (BM 170). Diese paradoxe Dialektik der Sprengmetaphorik findet Blumenberg außerhalb der Theologie bei Georg Simmel, der Nietzsches »Idee« der ewigen Wiederkunft des Gleichen mittels der Sprengmetaphorik »entscheidend verändert« habe: Der Weltprozeß sei ein *unendlich* großes Rad, so daß es niemals wieder an die gleiche Stelle komme, sich die Wirklichkeit also nie erschöpfe (BM 171f).[302] Und in dieser Weise kann man auch die Metapher des ›Eisbergs auf Tauchstation‹ als eine Sprengung dieser Metapher verstehen. Blumenberg meint: »Allzu solide gewordene Metaphern bieten sich zur ›Entbürgerlichung‹ durch Sprengung an« (BM 203; vgl. 188).

Demnach kann die ›*Sprengung*‹ ein rhetorisches wie hermeneutisches *Verfahren* der Remetaphorisierung sein, und Jüngels Formulierung ›Gott ist mehr als notwendig‹ ist ein Beispiel solch einer unanschaulichen Sprengung

---

[300] Nietzsche habe aber »mit hellsichtiger Konsequenz die Kreismetapher« gegen den neuzeitlichen Naturbegriff wie gegen den voluntaristischen Gottesbegriff gestellt: »›Wer nicht an einen Kreisprocess des Alls glaubt, muß an den willkürlichen Gott glauben« (PM 141; vgl. FR. NIETZSCHE, KSA 9,561 [und 11,701]). Hier spricht Blumenberg von der Kreis*metapher* bei Nietzsche. Nimmt man hinzu, daß Nietzsche als Metaphysikkritiker gerade die ›Metaphorik wieder an ihren Platz ruft‹, erscheint die Auslegung dieser Schlußsätze als implizite Nietzschekritik schlicht falsch. Allerdings kritisiert Blumenberg in der ›Matthäuspassion‹ präzis die Eskalation der anthropologischen Folgelasten Nietzsches (Mtp 297ff; vgl. schon in den ›Paradigmen‹ gegen die neuzeitlichen Folgelasten der Theologiekritik). Mir scheint daher Nietzsches Anthropologie und die hypostasierende Re*mythisierung* der Kreismetapher zum Mythos von der ewigen Wiederkehr als ›Urgesetz‹ kritisch gezeichnet zu werden, wofür auch der inkriminierte ›Verlust des lebendigen absoluten Willens‹ spricht. Für die vorgeschlagene Lesart spricht auch Simmels metaphorische ›Sprengung‹ der Idee der ewigen Wiederkehr (BM 171f).

[301] G. ABEL, Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, 377ff, 439ff.

[302] Vgl. Blumenberg seinerseits gegen die Apokatastasis (mit Leibniz) in D 67, und LdW 121-149, mit M. ETTLINGER, Leibniz als Geschichtsphilosoph. Vgl. J.L. BORGES, Niedertracht und Ewigkeit, 151-168; DERS., Inquisitionen, 170-173; DERS., Das Aleph, 35-44 (Die Theologen).

des ›Unbegriffs‹ ›ens necessarium‹[303], in den durch das hier dezidiert deplazierte ›mehr‹ eine Dynamik semantischer Explosion eingetragen wird. Unter der Perspektive einer ›nachanalogischen Ontologie der Moderne‹ ist auch die Inversion der ›analogia entis‹ in Jüngels Wendung ›bei noch so großer Unähnlichkeit eine immer noch größere Ähnlichkeit‹ eine analogietheoretisch formulierte Sprengfigur, die von einer absoluten Metapher lebt, der Selbstmetapher Gottes. Diese Inversion der negativen Analogie zu einer positiven operiert statt mit einer progressiven Eskalation der Differenz mit einer regressiven, die auf eine immer noch größere Nähe zielt, dem ›interior intimo meo‹ verwandt. Ihre Pragmatik läßt mitvollziehbar werden, was sie theoretisch intendiert: *von einer Grunddifferenz ausgehend die Überwindung dieser Differenz im Nahekommen Gottes zu sagen und so zu zeigen, daß es im Nachdenken dieses Sagens sich ereignet.* Jüngels Figur bildet zwar den Gegensatz zur negativ theologisch bestimmten analogia entis und ›sprengt‹ die klassische negative Theologie[304] und deren Metaphysik, operiert aber mit christologisch umbesetzten ebenso starken ontologischen Hintergrundannahmen. Zudem kann man fragen, ob *die* absolute Metapher als die Selbstmetapher des Absoluten nicht eine Hypostasierung der Metaphernstruktur ist, die zum Ausdrucksmittel einer Inkarnationsmetaphysik zu werden droht. Gefährdet die christologische Exklusivität der einen Grundmetapher nicht ihren eigenen Variationsspielraum und darüber hinaus die nichttheologische Metaphorik?[305]

gg) Metapher und Modell[306]

Diese Relation erörtert Blumenberg nicht eigens, obwohl es, wie im vorangehenden mehrfach zitiert, genügend Belege gibt, an denen er die Metaphern als Modell versteht. Im folgenden sei versucht, anhand von Blumenbergs beiläufigen Äußerungen seine Sicht dieses Verhältnisses zu erheben und

---

303 In dieser Funktion sind auch *Umkehrungen* zu verstehen: »In den Rezeptionsgeschichten von Metaphern gibt es, je prägnanter und differenzierter der imaginative Bestand geworden ist, um so eher den Punkt, an dem ein äußerster Anreiz erzeugt zu sein scheint, mit dem vorgefundenen Muster aufs entschiedenste umzuspringen und an ihm die unüberbietbare Prozedur einer Umkehrung zu erproben« (SZ 71f). Vgl. zur Schiffbruchsmetapher mit Lorenzen: der Schiffbau des Schiffbrüchigen auf hoher See (SZ 73f); aber Blumenberg präzisiert: »Im strengen Sinne würde Umkehrung erst gegeben sein, wenn das Treiben des Hilflosen an seiner Planke im Meer die Ausgangssituation, also die Konstruktion eines Schiffes das aus dieser Lage erst hervorgehende Resultat der Selbstbehauptung wäre. Daran ist bei der ›existentiellen‹ Nutzung des Bildtypus, die vom Immer-schon der Einschiffung und dann vom Immer-schon des Scheiterns ausgeht, nicht zu denken« (SZ 72).

304 Wobei Jüngel zu Unrecht die paradoxale Theologie etwa von Cusanus zur negativen zu rechnen scheint.

305 Vgl. unten III E.

306 So nirgends in PM; vgl. aber PM 10, 13, 16, (30f, 71,) 74, 86f, 96, 106, 108, 121, 127, 135.

kritisch zu erörtern. Der bemerkenswerte Mangel, dieses Verhältnis eigens zu erörtern, läßt einen zunächst fragen, warum Blumenberg hier kein Problem gesehen hat. Die Modelltheorie war 1960 durchaus schon zumindest soweit präsent, daß er sie nicht einfach ignorieren konnte, und sein eigener Gebrauch des Modellbegriffs mag sogar ein Indiz dafür sein. Er scheint die Metapher, sofern er sie *als* Modell bezeichnet, in der *Funktion* desselben verstanden zu haben, so daß hier gar kein *Übergang* bestünde, sondern eine Grundfigur, die in (dann verschiedener?) Funktion auftreten kann. Die hier bestehende Unklarheit bedarf aber näherer Klärung, denn die absolute Metapher kann angesichts modelltheoretischer Erwägungen nicht einfach *als ein Modell* analysiert werden und auch die zu erschließende Funktion der *Metapher als Modell der Metaphorologie* fordert hier eine nähere Differenzierung. Dazu gehe ich zunächst Blumenbergs Modellbegriff näher nach, um anschließend eine topische Konstellation vorzuschlagen, in der die *Dynamik* der Metaphorizität von den *Formen* der Metapher und ihren vierfältigen *Funktionen* zu unterscheiden.

In seiner Arbeit »Zur Funktion von Modellen und Metaphern in philosophischen Affekttheorien«[307] kommt auch Rüdiger Zill auf diese Unklarheit in Blumenbergs Metaphorologie zu sprechen und verweist darauf, wie der Sache nach unter dem Titel der Hintergrundmetaphorik Fragen der Modelltheorie verhandelt werden, ohne das Blumenberg allerdings auf diese theoretische ›Parallelaktion‹ zu sprechen kommt und auch ohne daß er den von ihm selbst gelegentlich gebrauchten Modellbegriff präzisiert. Das Interessante an dieser begrifflichen Gemengelage ist, wie anhand der von Blumenberg interpretierten Belege die *Verflechtung* von *pragmatischer* und *theoretischer* Funktion der Metaphern[308] (und in diesen Fällen heißt das: der metaphorischen Modelle) deutlich wird. »Die Trennung ›theoretisch‹ – ›pragmatisch‹ läßt sich nun ganz von selbst nicht mehr aufrechterhalten, ohne daß ersichtlich würde, wie beide Seiten bei der Aufhebung dieser Trennung zu vermitteln wären. Auch dieses Problem würde sich verflüchtigen, wenn man die – übrigens ohne Not getroffene – Unterscheidung aufgäbe«[309]. In der Tat ist eine bestimmte Funktion der Metapher die Funktion bestimmter Modelle: eine Funktion der absoluten Metapher *ist* anscheinend die eines entsprechend fungierenden Modells. Nur ist diese Relation näher zu präzisieren (und auf diese funktionale Betrachtung zu reflektieren), das Verhältnis von der ein

---

[307] R. ZILL, Meßkünstler und Rossebändiger. Zur Funktion von Modellen und Metaphern in philosophischen Affekttheorien, 84–87.

[308] ZILL fragt, ohne auf diese signifikante Indifferenz interpretierend einzugehen: »Wie aber, wenn ›theoretisch‹ und ›pragmatisch‹ gar nicht so streng zu trennen wären, wie es Blumenberg noch unter dem anhaltenden Eindruck der cartesischen Tradition tut?« (ebd. 86). Aber Blumenberg zeigt gerade, wie die pragmatisch valenten Metaphern in theoretischen Kontexten orientierend fungieren.

[309] Ebd. 87.

Modell *leitenden* zu der von ihm *geleiteten* Metapher zu unterscheiden und das Verhältnis von pragmatischer und theoretischer Funktion zu erörtern.

Blumenberg hat anscheinend keinen elaborierten Modellbegriff, aber in seinem Sinne gilt vermutlich: Die absolute Metapher fungiert als ein *vortheoretisches Modell* in *pragmatischer* Hinsicht, und in *theoretischen* Kontexten kann sie die Funktion eines *theorieorientierenden Modells* haben. Modelltheoretisch wäre mit Black allerdings zu unterscheiden zwischen den analogen und den theoretischen Modellen. Hypothetisch-deduktive Systeme der Erklärung arbeiten etwa mit mathematischen Modellen, die keine Hintergrundmetaphern sind, während die ›residuale Hintergrundmetaphorik‹ (PM 69)[310] eher ein analoges Modell ist in *theoretischen* Kontexten.[311] Damit werden *Übergänge* denkbar: der des vortheoretischen zum theoretischen Modell und vice versa. Für letzteren scheint bereits die Wandlung des kopernikanischen Modells zur absoluten Metapher ein Beleg zu sein. Für ersteren sind die Terminologisierung der Metapher teilweise als Belege tauglich. Diesseits der von Blumenberg gemachten Unterscheidung vortheoretisch-theoretisch, etwa in der

---

[310] Vgl. B. DEBATIN, Rationalität der Metapher, 140.

[311] Diese Thesen sind zu belegen: In der Interpretation des § 59 der Kritik der Urteilskraft *ist* die absolute Metapher das »Modell in pragmatischer Funktion, an dem eine ›Regel der Reflexion‹ gewonnen werden soll, die sich im Gebrauch der Vernunftidee ›anwenden‹ läßt« (PM 10). Differenzierter formuliert er, daß es »*Orientierungen*« der Interpretation gebe, die »›abgelesen‹ werden an ganz elementaren *Modellvorstellungen*, die in der Gestalt von Metaphern bis in die Ausdruckssphäre durchschlagen« (PM 13). – Thomas von Aquin sei in terminologischen Zusammenhängen »bei näherem Hinsehen deutlich an einem metaphorischen Hintergrund orientiert, den wir ›implikatives Modell‹ zu nennen vorschlagen. Das bedeutet, daß Metaphern in ihrer hier besprochenen Funktion gar nicht in der sprachlichen Ausdruckssphäre in Erscheinung zu treten brauchen; aber ein Zusammenhang von Aussagen schließt sich plötzlich zu einer Sinneinheit zusammen, wenn man hypothetisch die metaphorische Leitvorstellung erschließen kann, an der diese Aussagen ›abgelesen‹ sein können« (PM 16f). – Wie die Metapher, so kann der Mythos ›im Hintergrund als Modell fungieren‹, wie der »formale Grundriß des Höhlenmythos«, nur kann dieses ›Gerüst‹ sehr verschieden ›ausgefüllt‹ werden (PM 86), und in diesem Sinn von Modell scheint die Differenz zur Hintergrundmetapher zu fallen, zum ›impliziten Gebrauch einer Metapher‹. So gibt es etwa das ›aristotelische Modell‹ (PM 30). Im Demiurgenmythos des Timaios habe der Mythos eine »Erklärungsfunktion«: Er sei (daher?) »seiner Substanz nach nur noch Modell für die Durchführung einer kosmogonischen ›Hypothese‹« und habe daher eine äquivalente Funktion zum »kosmogonischen Modell des Descartes« (Principia III, 43ff), nur noch »den statischen Weltbestand [zu] erklären« (PM 87). In einem besonderen Fall wurde die kopernikanische Reform zur absoluten Metapher, indem sie zum »Orientierungsmodell« für die Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt genommen wurde (PM 108). »Der zur Metapher gewordene Kopernikanismus expliziert sich als das Seinsmodell der Neuzeit« (PM 121). »Für die Aufstellung eines *Modells* war also der menschliche Geist auf seine originäre Konstruktionsfähigkeit angewiesen« (PM 74), womit ein konstruiertes, *theoretisches* Modell von einem *vortheoretischen* zu unterscheiden ist. In theoretischer Funktion dient das Glücksspiel als Modell für die Erklärung und Berechnung des Zufalls (PM 96); oder bei Cusanus wird der unendliche Kreis zum »›Modell‹« für das theologische Denken (PM 135).

platonischen Kosmogonie, ist die Unterscheidung eingetragen und überdifferenzierend. Sie setzt bereits eine funktionale Differenzierung voraus, die klärungsbedürftig ist.

Strub schlägt zum Verständnis von Blumenbergs (schwacher) Metapher als *Rest*bestand vor, sie sei ein heuristischer Entwurf, der eine Anweisung zur Modellbildung ist. Sie gehe auf und ›sterbe‹ in der ›Geburt des Modells‹.[312] Er schematisiert den Übergang daher als »Metapher – Modell (konventionalisierte Metapher) – lexikalisierte Metapher«[313]. So könnte man zwar den Restbestand verstehen als funktional dem Modell zugeordnet, aber eben nicht die absolute Metapher als *Grund*bestand. Sie hingegen ist eine Modelle *leitende* und *generierende* Figur, die *nicht* in einem Modell aufgeht, sondern bleibend die Modellbildung induziert und orientiert.[314] Ein Beispiel für die Modell *generierende* Funktion einer absoluten Metapher ist sie selbst bei Blu-

---

[312] CHR. STRUB, Kalkulierte Absurditäten, 468.

[313] Ebd. 469.

[314] Diese Differenz von modelleitenden und modellgeleiteten Metaphern ist im Verhältnis zur Modelltheorie eminent wichtig und wird oft übersehen. Eine absolute Metapher kann modell*generativ* sein; modell*generierte* Metaphern hingegen wären nur eine Funktion des Modells und damit reduzibel. Vgl. B. DEBATIN, Rationalität der Metapher, 138-168. Vgl. J. SOSKICE, Metaphor and Religious Language: Die »›conceptual metaphors‹« resp. die »›theory-consitutive metaphors‹« seien von modellgeleiteten »›metaphorical terms‹« dadurch unterschieden, daß erstere »propose a model«, während letztere ›nur‹ die »linguistic projections« von Modellen seien (102). Diese Unterscheidung von »›theory-constitutive metaphor‹ [Metapher[1]] and a ›metaphorically constituted theory term‹ [Modell und Metapher[2]] is important, for it allows us to focus on the individual metaphorical terms which a particular theory-constitutive metaphor suggests« (ebd.). Damit unterscheidet Soskice modell*geleitete* von modell*leitenden* Metaphern. Die modellgeleiteten Metaphern[2] sind eine Funktion eines Modell, das seinerseits durch eine dieses Modell leitende Metapher[1] bestimmt ist. Problematisch allerdings bleibt die Konzentration auf den ›term‹, die metaphernhermeneutisch kontextinsensitiv wäre und hinter Soskices Gebrauchstheorie der Bedeutung zurückfällt. Hinter der Unterscheidung von Metapher[1] und Metapher[2] steht Harrés Unterscheidung von der »›source‹ of a model (whatever it is the model is based upon) from its ›subject‹ (whatever it represents or is a model for)« (ebd.). Wenn Modelle durch Metaphern[1] geleitet sind, müßte auch der Modellbegriff *metapherntheoretisch* konzipiert werden, und es kann nicht länger fraglos ein vorverstandener Modellbegriff als orientierend für die Metapherntheorie veranschlagt werden. Aber entgegen Soskices eigener Differenzierung von Metapher[1], Modell und Metapher[2] bleibt die *Genese* von Modellen bei ihr unklar: Der »religious teacher … may have the ability to find metaphors and choose models« (152f, vgl. 158). Letztlich rehabilitiert sie die religiöse Metaphorik leider durch deren Reduktion auf Modelle und versteht unter Metapher im »realist view« nur noch die Metapher[2]: »the metaphorical terminology which a model or analogue generates« (136). – Die Aufgabe einer Metaphorologie formuliert Soskice jedoch in einer Weise, die man bei Blumenberg (allerdings in ›enttheologisierender‹ Weise) ausgeführt finden kann: »if one were to undertake a study … of the specific senses of Christian metaphorical uses, it would, in a great part, be a study of gloss upon gloss, use and re-use of the figures which comprise an interweaving of meanings so complex that the possible readings are never exhausted« (158).

menberg. In seiner Metaphorologie fungiert *die absolute Metapher als Thema* und *als Modell der Metaphorologie*, d.h. die absoluten Metapher hat eine theoretisch orientierende Leitfunktion. Sie geht aber sc. nicht in dieser Modellfunktion auf und würde auch nicht in der (unabsehbaren) ›Vollendung‹ einer Metaphorologie oder in ihrer Lexikalisierung ›sterben‹. Vielmehr orientiert sie auch noch Blumenbergs ›Theorie des Vortheoretischen‹, seine Lebensweltheorie und deren Hintergrundanthropologie, die stets ›metaphorische Umwege‹ nimmt.

Somit wird von Blumenberg das metaphorologische Modell ›Metapher‹ *von der absoluten Metapher* also von ihrem thematischen Phänomen her konzipiert und nicht wie umgekehrt bei Ricœur die lebendige Metapher von Blacks Modellbegriff her.[315] Das Phänomen der Metapher ist basal für das Verständnis, nicht das Modell und die Modelltheorie. Darin besteht ein erheblicher Unterschied in der Genese des Metaphernverständnisses, und zwar der von Theorieübernahme (wie -anwendung) und phänomenologischer Theoriebildung. Während Ricœur zur Analyse der Metapher Blacks Modelltheorie (und auf eigenwillige Weise) Aristoteles' Metapherntheorie übernimmt, *bildet* Blumenberg anhand bestimmter Beispiele ein genuines Metaphernverständnis aus, von dem her erst das metaphorologische Modell ›Metapher‹ generiert wird. Wenn Ricœur die Modelltheorie Blacks heranzieht, um die Metapherntheorie weiterzuentwickeln, erhofft er sich durch diese Anwendung des Modellbegriffs auf die Metapherntheorie, daß das Modell ›Modell‹ die Metapher zu verstehen hilft. Damit greift er insofern denkbar fehl, als gerade die kreative literarische Metapher am wenigsten die Funktionen eines Modells hat. Blumenberg verfährt hier anders, indem die Metapher als Modell für seine Metaphorologie fungiert. So gelingt es ihm, eine phänomenologisch strikt an der Metapher orientierte Thematisierung (und Theorie) der Metapher zu entwickeln, die nicht von fremdbestimmenden Modellen geleitet ist, sondern ihrerseits die Funktionenvielfalt aus der Perspektive des Modells Metapher in den Blick bekommt.

Zill hingegen überträgt gewissermaßen gegenläufig zu Ricœur das Modell ›Metapher‹ auf die Modelltheorie[316]: »Ein Vorbild, dessen Strukturen man versuchsweise auf das Modellkonzept übertragen kann, liegt vor: Es findet sich in der Theorie der Metapher, die sich in den letzten Jahren zu einem regen Forschungsfeld mit vielen neuen Erkenntnissen entwickelt hat«[317]. Als Ergebnis seines Vergleichs notiert Zill, *beide* seien relationale, partielle, asymmetrische (und intransitive) Übertragungsfiguren, die kontextbedingt und mit Vorwissen zu interpretieren sind, Ähnlichkeit als regulatives

---

[315] Vgl. unten II D 6.

[316] Vgl. E.H. HUTTEN, The Role of Models in Physics, 289; M. BLACK, Models and Metaphors, 236; P. RICŒUR, LM 227f; N. ELIAS, Die höfische Gesellschaft, 348f, 362ff.

[317] R. ZILL, Meßkünstler und Rossebändiger, 133. Ob es sich hierbei wirklich um eine Übertragung handelt oder nicht eher um eine wechselseitige Interpretation, wäre allerdings eigens zu untersuchen.

Prinzip haben und als Mittel gebraucht würden; hingegen sei *nur die Metapher* eine offene Figur, die nicht paraphrasierbar sei, interaktiv wirke, eine individuelle Geschichte und diachrone wie synchrone Struktur habe, wohingegen *nur das Modell* repräsentiere und eine Einheit von Vorausgesetztem und Gesetztem impliziere.[318] Bleibend different sei die Offenheit der Metapher gegenüber der Tendenz des Modells auf »Verfestigung«[319], womit eine Labilisierungstendenz der Metapher der Stabilisierungstendenz des Modells gegenübergestellt wird. Allerdings kann auch eine poetische Metapher ›klassisch‹ und traditionsbildend werden, wie manche paulinischen oder johanneischen Metaphern etwa, oder wie wohl nicht wenige der allzu bekannten Goethes. Aber auch dabei bleibt die Differenz bestehen zwischen der semantischen wie pragmatischen (also der semiosischen) Offenheit des Interpretationshorizontes und der referentiellen Bestimmtheitstendenz eines Modells. Hat eine modellgeleitete ›Referenzjagd‹ Erfolg, wird das Modell wenn auch modifiziert, so doch akzeptiert und gängig. Und ein metapherngeleitetes Modell hat durchaus einen ›Lebensweg‹[320], auf dem es erfunden, erprobt, modifiziert, und sukzessive akzeptiert wurde.

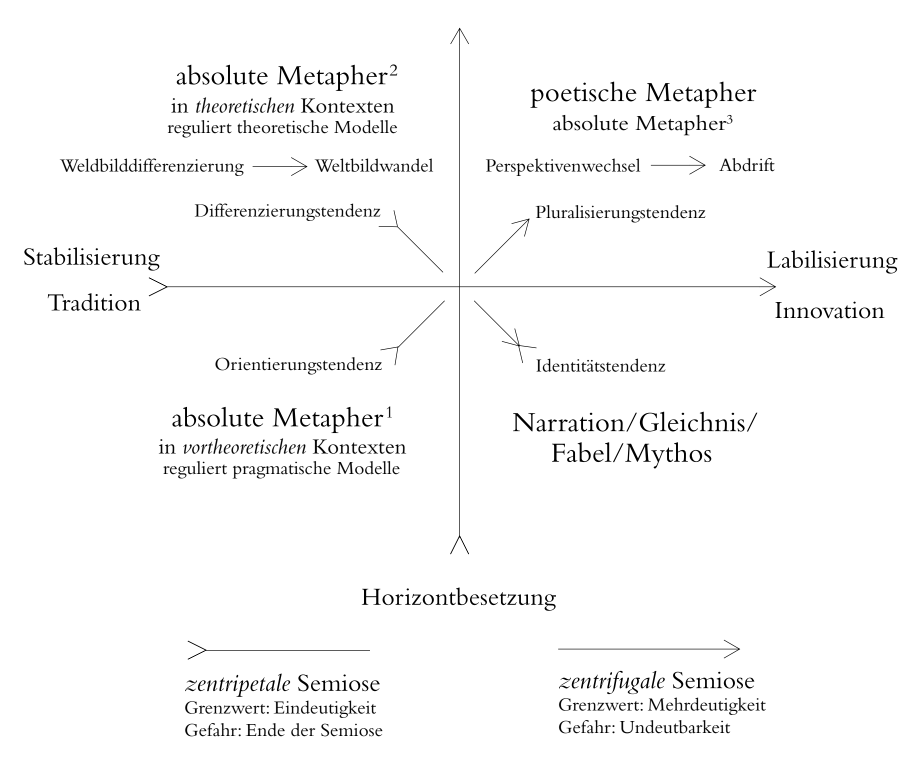
Zur Klärung des Verhältnisses von Modell und Metapher im Anschluß an Blumenberg wäre vorzuschlagen: *Modelle sind Ausformulierungen einer leitenden absoluten Metapher zur pragmatischen oder theoretischen Orientierung.* Die durch absolute Metaphern generierten Modelle können ihrerseits nicht-absolute Metaphern generieren, die nur *Rest*bestand wären. Sind die Modelle selber von absoluten Metaphern induziert und geleitet, sind sie nicht per se absolut und daher evtl. ersetzbar, auch wenn ihr metaphorischer Hintergrund demgegenüber resistent bleibt (mit entsprechenden Folgelasten etwa einer Inkongruenz von theoretischem und vortheoretischem ›Weltbild‹, sofern die absoluten Metaphern dauerhafter sind, als die entsprechenden oder ggf. nicht-entsprechenden Modelle). Modelle können basal pragmatisch orientierend oder theorieleitend sein. Diese Differenz ist aber unvermeidlich unscharf, sofern das theorieleitende Modell eine pragmatische Funktion im Horizont der Theorie(bildung) hat. Sofern ein Modell nicht nur ausdifferenzierend und forschungspragmatisch stabilisierend ist, sondern einen neuen Horizont eröffnet und damit als innovativer Horizontvorgriff fungiert, wird es für den alten Horizont labilisierend wirken. Bestimmt man das Verhältnis von Metapher und Modell in der hier vorgeschlagenen Weise, ist zwischen ihnen keine ›Übertragung‹ nötig, sondern eine funktionale Differenzierung.[321]

---

[318] Ebd. 134.
[319] Ebd. 136.
[320] Ebd.
[321] Nur wenn man Modell- und Metaphern*theorie* als zwei Bereiche schematisiert, ist eine Übertragung aus dem einen in den anderen möglich und ggf. sinnvoll. Daher erscheint mir Zills Schematisierung in diesem Sinne fortbestimmbar.

d) Vier Formen und Funktionen der Metapher:

Quadrupel der Metaphorizität



Zur Funktion des Quadrupels
Mit dieser topischen Konstellation eines Quadrupels sei versucht, die verschiedenen *Formen* und *Funktionen* der absoluten Metapher unterscheidend aufeinander zu beziehen. Damit einher geht der Vorschlag, die *Metapher* von der *Metaphorizität als semiosischer Dynamik* zu unterscheiden. Von vornherein soll vermieden werden, die Metaphern in einer dualen oder gar normativen Opposition zu unterscheiden nach dem Muster Tod oder Leben. Die Formen und Funktionen der Metapher sind vielfältiger. Im Sinne von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen sind sie *mehrdimensional* und nicht aufeinander rückführbar, allerdings durchaus aufeinander beziehbar. Die Unterscheidungen des Quadrupels sind keine statischen binären Oppositionen, sondern dynamische Relationen. In jeder Relation sind daher stets die beiden antagonistischen Tendenzen präsent, und zwar in je unterschiedlicher Akzentuierung. Anhand dieser Orientierung sind differente Formen und Funktionen *lozierbar*, und es wird sichtbar, wo die Aufmerksamkeiten und wo die Appräsenzen liegen bei der Thematisierung einer Form oder Funkti-

on. So sieht man etwa, wie Blumenberg das dominante Paradigma der linguistischen wie hermeneutischen Metaphorologien, die poetische Metapher, weitgehend unthematisch läßt. Seine phänomenologische Metaphorologie arbeitet vor allem an der absoluten Metaphorik[(1&2)], die im Licht des Quadrupels eine bestimmte Zwiefältigkeit zeigt, die so unterscheidbar und aufeinander beziehbar wird. Absolute und Hintergrundmetaphern (die nicht explizit aufzutreten brauchen) fungieren in theoretischen wie in vortheoretischen Kontexten, wie etwa in Wissenschaft und Lebenswelt. Auch wenn die lebensweltliche vortheoretische Metaphorik basal ist für die wissenschaftliche, kann sich das Verhältnis umkehren, wie die Geschichte der Sedimentierung der kopernikanischen Metaphorik zeigt, der Blumenberg in der ›Genesis der kopernikanischen Welt‹ nachgeht.

Das Quadrupel dynamisch-relationaler Unterscheidungen von vier Formen (die types in den Feldern) und Funktionen der Metapher (die sich kreuzenden Relationen) ist lediglich ein Vorschlag zur Orientierung, mehr nicht. Der Mangel der Relationierung unterschiedlicher Formen und Funktionen der Metapher ist ein wesentlicher Grund dafür, daß verschiedene Metaphorologien nur nebeneinander stehen, ohne noch aufeinander bezogen zu werden. Mit einer Orientierungsstruktur können divergente Metaphernformen und -funktionen aufeinander bezogen und zueinander ins Verhältnis gesetzt werden, die nicht selten verbindungslos, wenn nicht sogar antithetisch nebeneinandergestellt werden. So können etwa verschiedene Formen auf ihre Funktionen und vice versa die Funktionen auf potentielle Formen hin befragt werden. Allerdings ist ein Grundproblem dieses Quadrupels von Relationen, daß der Vereinfachung halber bestimmte *Formen* bestimmten *Funktionen* zugeordnet sind; aber diese Zuordnung ist nicht strikt zu verstehen. Sicher haben Mythen gegebenenfalls die Funktion pragmatisch orientierender Metaphorik, oder Narrationen können eine pluralisierende Horizonterweiterung bedeuten. Poetische Metaphern können sedimentieren und als lebensweltliche Orientierung fungieren, oder die Form des Gleichnisses kann als Grundmetapher einer Richtung hermeneutischer Theologie fungieren. Die verschiedenen *Formen* der Metaphern können in verschiedener *Funktion* auftreten.

Horizonterweiterung – Horizontbesetzung

Die *vertikale* Relation des Quadrupels bildet das Verhältnis *zum Horizont*, der retrospektiv besetzt sein oder prospektiv variiert und erweitert werden kann. Die Relation *zum* Horizont ist die perspektivische Horizontintentionalität. Horizont*vorgriffe* sind Horizonterweiterungen, Horizont*rückgriffe* rekurrieren im Unterschied dazu auf vorgängige Horizontbesetzungen. Davon zu unterscheiden ist die *horizontale* Relation der Verhältnisse *innerhalb eines Horizontes*, in dem (potentiell antinomische) Themen resp. ›Antworten‹ auf Grundfragen innovativ oder traditionell metaphorisiert werden können.

Der *Horizont* ist die *Grundmetapher für die Welt, in der wir leben*, also für ›unsere‹ kulturell-geschichtliche Lebenswelt, und sofern sich diese Welt kritisch pluralisiert, fragmentiert und pluralisiert sich auch der Horizont. Die geschichtliche Dynamik des Horizontes formuliert Blumenberg als Erweiterbarkeit: »Im Horizontbegriff liegt Überschreitbarkeit« (H 702)[322]; nur ist *Überschreitbarkeit* zwar das kinästhetische und geschichtliche Moment der Dynamik des Horizontes. Die *Pluralisierung* bedeutet aber mehr als das, nämlich daß die Orientierungsfunktion eines Horizontes ›kritisch‹ werden kann. Wenn wir in mehr als einer Welt leben (Wirkl 3), wird die Homogenisierung der ›Wirklichkeiten‹ problematisch und ist nicht einfach als ›ein‹ Horizont gegeben, sondern als Übergangskompetenz aufgegeben. Die Kontinuität[323] des ›Immer-weiter‹ ist daher eine phänomenologische These, die aufgrund der Pluralisierung der ›Wirklichkeiten, in denen wir leben‹ gründlich entselbstverständlicht wird.

Ursprünglich geschichtlich ist der Horizont schon aufgrund der Horizont*intentionalität*[324]*:* die Intentionalrelation von Perspektive und Horizont, die basal nicht Gegenstandsbezug, sondern Beziehung des Daseinsvollzugs auf seinen ungegenständlichen Horizont meint. Das ›Aussein auf‹ der Intentionalität impliziert bereits einen Entzug der selbstverständlichen Erfüllung von Erwartungen und bildet die Grundspannung humanen Daseins, die den Lebensweltausgang in die Geschichte bedeutet, in der Erwartung und Erfüllung auseinandertreten. Das Leben in einem Horizont ist daher geschichtlich strukturiert. Jeder prospektive Horizont, der uns vor Augen liegt, ist ein Korrelat des retrospektiven Horizontes, der uns im Rücken liegt. Diese Grunddifferenz der Horizonte, in denen wir leben, bedeutet, daß die Horizontintentionalität duplizit verfaßt ist: vereinfacht gesagt memorial und imaginativ.[325] Daß beide stets verflochten sind, bedeutet nicht deren Indifferenz, genauso wie Protention und Retention zu unterscheiden sind. Umgrenzt der retrospektive Horizont den Raum von Gedächtnis, Erinnerung und Vergessen, umgrenzt der prospektive den Raum der Erwartung wie der Imagination. Retrospektiv wie prospektiv umgrenzt er damit unscharf den geschichtlichen Raum einer kulturellen Lebenswelt. Dieser duplizite Rand der

---

[322] Der ›Horizont*begriff*‹ ist eine Unterbestimmung des ›Horizontes‹. Er ist eine Grundmetapher in begrifflicher Funktion, die orientiert und stabilisiert, was eine Perspektive umgrenzt. Vgl. zum Horizont bei Blumenberg auch My 10ff und H 11ff.

[323] E. HUSSERL, Krisis, Husserliana VI, 171.

[324] Vgl. ebd. 152ff, 163.

[325] Die Duplizität von Vorgriff auf den prospektiven und Rückgriff auf den retrospektiven Horizont ist einerseits traditionell andererseits innovativ, ohne das hier eine binäre Opposition vorläge, sondern das eine kann gerade um des anderen Willen geschehen, etwa die variierende Innovation zur Fortschreibung der Tradition und vice versa. Daher ist auch die normative Qualifizierung nicht emphatisch ›neuer‹ Metaphern als tot ungerechtfertigt und gerade für ein Verstehen der Funktionen tradierter religiöser oder gar kanonischer Metaphorik ungeeignet. Vgl. dazu M. BUNTFUSS, Tradition und Innovation, bes. 189ff.

Lebenswelt wäre unterbestimmt, wäre er nicht als interdependente Funktion einer Perspektive, mit der wir leben, verstanden. Ein Horizont ist zwar ex post an seinen Ausdrucks- und Darstellungsgestalten zu erschließen, aber ursprünglich der Horizont, in dem wir leben, ohne das dies eigens thematisch werden müßte. Er ist bewohnt und darin geschichtlich lebendig. Diese irreduzible, nie im Begriff und nie in der Thematisierung aufgehende Vollzugsdimension erschließt sich keinem ›bloßen‹ Beobachter.

Die Grundmetaphorik im vortheoretischen Horizont orientiert das *lebensweltliche* Interpretationshandeln wie die Wahrnehmung oder die Affekte. Sofern man sich zu dieser Strukturiertheit und deren Orientierungsfunktion in ein explizit interpretatives Verhältnis setzt, etwa sofern man die eigene Identität thematisiert, memorial-imaginativ durcharbeitet und dabei variiert, werden die Verwandten der Metapher relevant, die hier deswegen in das Quadrupel mit aufgenommen sind. Diese weiteren Formen der Unbegrifflichkeit wie die Narration eröffnen ›metaphorische Umwege‹, die weitere Wege gehen als eine Metapher, ihr aber gleichwohl so verwandt sind, daß sie in diesen Funktionen verstanden werden können. Inwiefern der Umweg über *literarische* Gestalten dieser Grundformen narrativer Identitätsbildung notwendig ist, wie Ricœur meint, ist fraglich.[326] Die literarische Refiguration der präfigurierten Lebenswelt in Text- und Lesewelten ist eine Form metaphorischer Horizontbesetzung, die von den *vor*literarischen Formen als eigenständige Möglichkeit unterschieden zu halten ist. Denn die metaphorischen Umwege über Text- und Lesewelten eröffnen eine Pluralität wirklicher Welten, die von anderer Form (und Funktion) sind, als die nicht literarischen Lebenswelten. Während eine kulturelle Lebenswelt einen tradierten Hintergrund bildet (background resp. retrospektiven Horizont), der die Interpretationshandlungen durch leitende stabile Orientierungen ›zusammenhält‹, sind die Text- und Lesewelten innovativ und labilisierend, sofern sie andere Möglichkeiten narrativer Identität zuspielen.

Rehabilitation topischer Grundmetaphern

Grundmetaphern können in theoretischen wie vortheoretischen Kontexten auftreten und in diesen sowohl eine »eminent moralisch-praktische als auch eine orientierend-theoretische Funktion einnehmen«, und zwar aufgrund ihrer *»topisch-orientierenden Kraft«*[327]. Dieser Unterscheidung entsprechend sind die Grundmetaphern in zweierlei Funktionen zu unterscheiden, als absolute Metapher^1 in basaler lebensweltorientierender Funktion und als absolute Metapher^2 in theorieorientierender Funktion. So generiert und reguliert die absolute Metapher pragmatische oder theoretische Modelle. Die vortheoretischen Grundmetaphern einer Religion wie die theoretischen etwa der theologischen Wissenschaft sind in hohem Maße traditionell, kon-

[326] S.u. II D 6.
[327] B. DEBATIN, Rationalität der Metapher, 228.

ventionalisiert und stabil. Wären sie nur ›tot‹, gäbe es hier wenig zu verstehen, aber gerade die eminent breite und dichte Varianz dieser Grundmetaphern zeigt, daß die ›Lebendigkeit‹ nicht in einer emphatischen Kreativität besteht, sondern in einer resonanten Varianz. Die Lebensform der Grundmetaphern ist ihre lange Geschichte. »Der kulturell tradierte ›Bildervorrat‹ einer Sprachgemeinschaft ist … nicht eine Sammlung toter Metaphern, sondern er stellt als eine *metaphorische Topik* die Potentialität bereit, aus der immer wieder neue und überraschende Metaphern generiert werden können«[328]. Und nicht ›das‹ emphatisch ›Neue‹ macht das Leben der Metapher, sondern ihr varianter Gebrauch in einer bewohnten Welt.[329]

Im Rekurs auf Blumenberg hat Bernhard Debatin in seiner Untersuchung zur Rationalität der Metapher die von mir in retrospektive Horizontbesetzung und prospektive Horizonterweiterung unterschiedene Funktion der Grundmetapher näher erörtert: »Wie Blumenberg aufgewiesen hat, ist der metaphorische Vorgriff mit der Vorgriffsstruktur der Lebenswelt überhaupt verbunden: Die Metapher ›schafft‹ nicht die Vor- und Übergriffsstruktur, sondern sie ›tritt in sie ein‹ [BM 170]. Das immer schon Vertrautsein mit der durch sprachliche Interaktionen erschlossenen Lebenswelt und die impliziten Gewißheiten eines lebensweltlichen Sinnzusammenhanges sind die Bedingung der Möglichkeit für die vorgreifende Bewältigung der Kontingenz eines prinzipiell unbestimmten und offenen raum-zeitlichen und sozialen Horizontes«[330]. Die hier als Konvention oder vorgängige Stabilität zugrundeliegende Vorvertrautheit ist aber *selber metaphorisch* verfaßt, und zwar durch konventionalisierte resp. tradierte pragmatische Grundmetaphern, die eine topische Funktion haben.[331] Also nicht nur der *Vorgriff* ist eine Funktion der Metapher, sonder auch der *Rückgriff* rekurriert auf Grundmetaphern.[332]

---

[328] B. DEBATIN, ebd. 225; zu den Topoi 223, 224f, 228f, 231f, 238.

[329] Würde man alle theoretischen Grundmetaphern als von vortheoretischen *abgeleitet* verstehen, wäre das allerdings eine problematische Reduktion. Sie verkürzte die Selbständigkeit und auch legitime Selbstbezüglichkeit theoretischer Kontexte. So ist etwa der Versuch, in der Theologie keine anderen Grundmetaphern zu verhandeln, als diejenigen, die pragmatisch valent sind (wann? wo? für wen?), zwar möglicherweise eine forcierte Lebensweltrückbindung der Theologie, aber zugleich ein starkes, implizit normatives Reduktionskonzept. Die legitimen theorieinduzierten Fragen würden damit reduziert, ohne daß sie ›beantwortet‹ resp. befriedigend bearbeitet wären. Eine solche Reduktion wird in der Regel nicht den Test der Zeit bestehen, weil die theoretischen Fragen im Theoriekontext wieder auftreten werden, sofern sie nicht vergessen werden (was ggf. deren Irrelevanz erwiese). Wenn ›wir‹ in mehr als einem Horizont leben, ist die Reduzibilität des theoretischen auf den pragmatisch-vortheoretischen unselbstverständlich. Wenn die Wissenschaft eine selbständige kulturelle Form ist, kann sie nicht funktional resp. genetisch reduziert werden auf die lebensweltlichen Motive, die sie induzierten, und sie lebt nicht allein von ihnen, sondern auch von ihrer eigenen Geschichte.

[330] B. DEBATIN, ebd. 226f.

[331] Diese Entdeckung Blumenbergs hat die Horizonterweiterung der Metaphorologie zur Lebensweltphänomenologie zur Folge; s.u. II E.

Debatin sieht die *Rationalität* des metaphorischen Vorgriffs darin, »daß er als *konstitutiver Vorgriff* die Bedingung für die Erzeugung von sinnhaften, handlungsorientierenden Interpretationen darstellt«, weswegen diesen Metaphern eine *»welterschließende Funktion«* zu eigen sei.[333] Diese Rationalität kann man die *lebensweltliche Vernunft* der Metapher nennen und im Anschluß daran wäre eine Theorie lebensweltlicher Vernunft als topischer Vernunft zu entwerfen.[334] Wenn Metaphern diese topisch genannte Funktion haben können, ist vice versa verständlich, wieso sie ex post eine wesentliche Funktion für die Hermeneutik der Orientierungsformen einer Lebenswelt haben können resp. für die der Hintergrundorientierungen einer Wissenschaft(sgeschichte). In dieser erweiterten Perspektive kann eine Metaphorologie zur phänomenologischen Hermeneutik geschichtlicher Lebenswelten und der aus ihnen motivierten Wissenschaften werden, mit Blumenberg zu sagen, zu einer hermeneutischen Phänomenologie der Geschichten kultureller Lebenswelten und der aus ihnen hervorgehenden kulturellen Formen wie den Wissenschaften oder der Technisierung. Allerdings ist die Durchführung einer materialen Metaphorologie in einer ›offenen Welt‹ oder gar einer ›Pluralität wirklicher Welten‹ ein unendliches Unternehmen und deswegen nur synekdochisch und selber topisch strukturiert möglich.[335]

Die *Aufgabe* einer metaphorologisch-phänomenologischen Perspektive auf die kulturelle Form der Theologie in ihrer Geschichte ist die einer Interpretation ihrer *eigenen* Grund-

---

[332] Vgl. B. DEBATIN, ebd. 231: »Zur Bestimmung und Bewertung der topisch-orientierenden Kraft der Metapher muß deshalb neben ihrer welterschließenden und sinnstiftenden *Vorgriffsfunktion* auch die damit verbundene Funktion des kontext- und legitimationserzeugenden *Rückgriffs* auf lebensweltliche Gewißheiten, kulturelle Wertsysteme und tradierte Bildbestände reflektiert werden«.

[333] Ebd. 227.

[334] Deren Explikation wäre nicht auf eine *kommunikative* Vernunft zu beschränken, wie Debatin im Anschluß an Habermas meint. Aber in seinem Frankfurter Horizont ist die Funktion der topischen Metapher als Basissätze und die basale Funktion der Lebenswelt für kommunikative Prozesse in der Tat ausgesprochen passend. Nur ob die Vernunft- und Lebensweltheorie von Habermas nicht phänomenologisch und pragmatisch umbesetzt werden könnte, wäre eigens zu erörtern. – Vgl. dazu R. BUBNER, Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität; DERS., Die aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik.

[335] Mit B. DEBATIN, ebd. 25: »Der relativ stabile Kanon an gemeinsamen Metaphern läßt den Schluß zu, daß es sich bei dem europäischen Kulturkreis in der Tat um eine die Sprach- und Landesgrenzen überschreitenden *Bildfeldgemeinschaft* handelt. Allerdings gelingt die Integration von diachroner und synchroner Metaphorologie auch bei den historisch-systematisch angelegten Analysen nicht«, was in Bezug auf Blumenberg methodisch und de facto widerlegt werden kann. »Eine solche allgemeine materiale Metaphorologie müßte die diachron ermittelten Bildfelder und Bildfeldbeziehungen mit epochalen Synchronieuntersuchungen koppeln und daraus dann die epochenspezifischen und die überepochalen metaphorischen Äquivalenzen ermitteln – ein Projekt, das wahrscheinlich an der Komplexität des Gegenstandes scheitern dürfte«, – ohne damit vergeblich zu bleiben.

metaphorik und deren *Interaktion* mit den religiös valenten Grundmetaphern in pragmatischer Funktion. In der Tradition der späten Phänomenologie Husserls die Variationsgeschichte der Theologie metaphorologisch zu untersuchen, wäre daher einerseits eine genetische Phänomenologie dieser Wissenschaft in ihrer Geschichte, andererseits eine Rückbindung derselben durch das Verstehen gewählter ›Paradigmen‹ ihrer Genese und Varianz. Anhand dieser Geschichte ließe sich darüber hinaus rückschließen, in welchen Horizonten sie sich so entwickelte, wie sie es tat, und damit einerseits (nicht reduktionistisch und nicht relativistisch) *verstehen*, andererseits auch *unterscheiden* zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Die Hermeneutik geschichtlichen Horizontwandels hat damit implizit kritische Funktion, basal durch die Unterscheidung des Vergangenen vom Gegenwärtigen. Was einem trivial erscheinen kann, ist de facto eminent strittig, denn die Frage ist, welche der vergangenen Fragen und Antworten nur in vergangenen Horizonten ›lebten‹ und daher gegenwärtig obsolet sind, und welche derselben noch gegenwärtig ›unseren‹ Horizont so bestimmen, daß wir nolens oder volens mit ihnen leben müssen (woraufhin immer noch zu fragen ist, ob wir das wollen oder nicht und warum). Am Beispiel der ökumenischen Diskussion würde schnell klar, daß hier ein Streit um die Gegenwart von topischen Grundmetaphern gestritten wird und um deren kritische wie konstruktive Implikationen. Hier zeigt sich auch, daß in ›der‹ Ökumene derzeit die Horizontintention der Homogenisierung pluraler Horizonte anscheinend so fraglos verfolgt wird, wie sie doch unmöglich ist. Daß ›wir‹ in mehr als einer Welt leben, heißt auch, daß das Christentum nur in einer irreduziblen Pluralität kultureller wie konfessioneller Horizonte individuiert auftritt. Und sowenig sich die kulturellen Horizonte homogenisieren lassen, sowenig die konfessionellen. Andererseits ist die Horizontpluralisierung eine zentrifugale Dynamik, die nicht einfach nur zu verstehen und zu affirmieren ist, sondern auch die Aufgabe impliziert, sich verstehend und gegebenenfalls kritisch auf die anderen und den eigenen Horizont beziehen zu können. *Das* scheint die basale Aufgabe einer Ökumene zu sein, eine *Hermeneutik der Alterität*, konkret ein nicht unkritisches *Verstehen* der anderen Horizonte, ohne eine verallgemeinernde Homogenisierung theologischer Grundmetaphern und ohne eine fraglos normative Rückbindung an ›das‹ Glaubensbewußtsein im Namen einer vermeintlichen Einigkeit ›der Gläubigen‹.

Grundmetaphern sind demnach meist traditionell und haben topischen Charakter: Sie regulieren und orientieren die Welt in der wir leben, resp. den Horizont und die Perspektive, in denen wir arbeiten. Sie sind nicht untercodiert wie die poetischen Metaphern, fordern daher auch nicht vor allem kreative Abduktionen, sondern sie sind übercodiert durch die lange Interpretationsgeschichte, die ihnen im Rücken liegt. Für die Theologie sind diese Metaphern besonders relevant, weil die meisten christlichen Metaphern in eben dieser Weise topisch und traditionell und daher eher in dieser Form und Funktion der Metapher als in der poetischen zu verstehen sind. Auch wenn man die Genese der christlichen Metaphorik, etwa der Auferstehung oder der Inkarnation, als kreativ und metaabduktiv analysiert, sind sie in ihrer Interpretationsgeschichte mittlerweile topisch und traditionell in pragmatischer und theoretischer Funktion. Sie haben identitätsbildende und orientierende Funktion für die alterologische Identität religiöser Subjekte und deren Gemeinschaft. Sie werden als theorieleitende Grundmetaphern ausdifferenziert und bestimmen die verschiedenen kulturvarianten christlichen Weltbilder. Sie haben vornehmlich stabilisierende Funktion.

Erst ihr interpretativer Gebrauch entscheidet darüber, ob diese übercodierten Metaphern kreativ-abduktiv verwandt werden, wenn ihre Interpretation innovativ ist, indem er labilisiert, öffnet und damit ihren Spielraum zur weiteren Interpretation nutzt. Aber hier normativ einen Gebrauch als ›besser‹ zu qualifizieren, wäre blind, weil sich erst vom jeweiligen pragmatischen Kontext her entscheidet, welcher Gebrauch angebracht ist und wo die innovative Labilisierung herkömmlicher Interpretation sinnvoll sein kann. In dem Maße etwa, wie sich in den verschiedenen Verschiebungen im Prozeß der Neuzeitgenese der Horizont wandelt, pluralisiert und fragmentiert, kommt die Stabilisierung durch tradierte Interpretationen in Krisen, denen man nicht mit vermeintlich unmittelbarem Rückgriff auf vergangene Interpretationen begegnen kann. Die Horizonterweiterung provoziert die Labilisierung der Interpretation und ihre innovative Pluralisierung. Dabei sind durch die Perspektivenpluralisierung Innovationen unvermeidlich, die als ›Abweichungen‹ oder ›Abdrift‹ erscheinen mögen. Nur diese Mehrdeutbarkeit auszuschließen hieße, die Semiose wie die Geschichte des Horizontwandels wie die Pluralität der Perspektiven stillzustellen resp. zu eliminieren. Vielmehr ist die Frage, wie denn die zentrifugale Labilisierung und Innovation rückbezogen werden kann auf die zentripetalen stabilisierenden Funktionen eben der Metaphern, die hier labilisiert und innovativ interpretiert werden.

Metaphorizität und zentripetale versus zentrifugale Semiose

Die kontextgebundene Bedeutungsvarianz, die eine Metapher semantisch gesehen vollzieht, kann durch die *Metapher als Grundmetapher für die Sprache wie die Semiose* pragmasemiotisch erweitert werden. ›*Etwas als etwas bleibend anderes zu interpretieren*‹ ist eine Dynamik, in der sich bei *jedem* Sprachgebrauch ein sei es auch noch so leichter Bedeutungswandel resp. eine Bedeutungserweiterung ereignet. Im Rahmen einer Netzwerktheorie der Bedeutung und einer Gebrauchstheorie der Sprache ist jede Semiose eine Veränderung des überkomplexen Geflechts der Sprache durch die sich ändernden pragmatischen Kontexte und des Sprachgebrauchs. Eben diese stete Veränderung der Sprache ist eine Dynamik, die die semiotische Version der emphatischen spekulativen Ursprünglichkeitsthese darstellt. Die Sprache lebt von der immer weitergehenden Übertragung des bereits Bekannten.

Wenn ›die Metapher‹ metaphorisch für eine basale omnipräsente Dynamik der Sprache gebraucht wird, ist dies allerdings auch von der spekulativen These der Sprachgenese zu unterscheiden. Nur die semiotische Hypothese wird hier vertreten. Um aber diese Metaabduktion der Omnipräsenz und Basalität ›der Metapher‹ nicht trivial werden zu lassen, sei vorgeschlagen *Metaphorizität* als eine Dynamik der Semiose *von Metaphern* als konkreten Formen *zu unterscheiden*. Nicht alles ist Metapher, aber alle Semiose ist mehr oder minder auch *zentrifugale Semiose*, wenn *etwas durch etwas bleibend anderes* interpretiert wird. Im ›etwas als etwas interpretieren‹ steckt stets eine Differenz von ›etwas‹ zu ›etwas anderem‹, so daß ein zentrifugales Differenzmo-

ment mitgesetzt ist. Das Maß der Metaphorizität hängt an der Irreduzibilität der Alterität des ›anderen‹ in der Interpretationsrelation, also daran, ob dieses ›als etwas anderes‹ ein bleibend anderes ist und seine Funktion gerade durch seine Alterität erfüllt, oder ob es in der identifizierenden Funktion aufgeht und damit reduzibel ist. Eine Pointe der Unterscheidung von zentripetaler und zentrifugaler Semiose ist, daß sie im Grunde eine dritte Dimension des Quadrupels bildet, weil sie nicht auf die Relation zum Horizont oder die innerhalb eines Horizontes abzubilden ist.[336]

Bestimmte Metaphern (als nachprädikative Übertragungen, die zugleich sprachgenetisch vorprädikativ sind) verstehen in besonderer Weise ›etwas als etwas bleibend *anderes*‹. Das andere bleibt etwas anderes und geht nicht in seiner Funktion auf, das ›etwas‹ zu identifizieren. Nur durch diese bleibende ›Unähnlichkeit‹ der Interpretationsrelate entsteht hier eine Spannung, die Interaktion *in* der Metapher und *zu* ihrem Kontext. Blumenberg unterscheidet in diesem Sinne zwei Grundformen der Interpretation, die begriffliche identitätsorientierte von der metaphorischen differenzorientierten. In der begrifflichen Interpretation werde etwas Konkretes als etwas Allgemeineres identifiziert: »Als Konkretes ist es verschwunden, wenn es in Urteilen aufgegangen ist. Aber, etwas *als* etwas zu begreifen, unterscheidet sich radikal von dem Verfahren, etwas *durch* etwas anderes zu begreifen. Der metaphorische Umweg, von dem thematischen Gegenstand weg auf einen anderen zu blikken, der vorgreifend als aufschlußreich vermutet wird, nimmt das Gegebene als das Fremde, das Andere als das vertrauter und handlicher Verfügbare. Ist der Grenzwert des Urteils die Identität, so ist der Grenzwert der Metapher das Symbol; hier ist das Andere das ganz Andere, das nichts hergibt als die pure Ersetzbarkeit des Unverfügbaren durch das Verfügbare« (Wirkl 116). Blumenberg verkürzt hier, denn alle Semiose interpretiert dreistellig etwas als etwas für jemanden etc., also auch die Metapher. Nur sie interpretiert etwas als etwas *durch etwas bleibend anderes*.[337] Damit ist sie wesentlich differenzorientiert, gegenüber dem begrifflichen Urteil, das auf die Identifizierung zielt.

Diese Unterscheidung fasse ich semiotisch als die Differenz von *zentripetaler und zentrifugaler Semiose*. Die zentripetale Semiose zielt auf Homogenisierung, Identifizierung und Vereindeutigung der Interpretation, die zentrifugale auf Differenzierung, Pluralisierung und Fortinterpretation. Nun kön-

[336] Es ist eine Grundfrage der Unterscheidung von ›zentrifugal und zentripetal‹, ob man der Semiose überhaupt ein Zentrum unterstellen kann, auf das sie bezogen wird und mit dem man sich orientiert. Dagegen argumentiert J. DERRIDA, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, 422-442. Vgl. dazu M. FRANK, Die Aufhebung der Anschauung im Spiel der Metapher, 213-238; K. MAI, Die Phänomenologie und ihre Überschreitungen, 258ff, 270ff.

[337] Blumenbergs Differenz von ›als‹ und ›durch‹ ist semiotisch schwer explikabel. Statt dessen versuche ich die Pointe dieser Unterscheidung mit dem Ausdruck ›als etwas bleibend anderes‹ darzustellen.

nen aber Metaphern sowohl der einen wie der anderen Dynamik folgen, d.h. begriffliche oder metaphorische Funktion haben. Das ermöglicht beispielsweise, die Metaphorizität jeder Begrifflichkeit aufzuspüren und andererseits, den Metaphern potentiell begriffliche Funktion zuschreiben zu können (vgl. die conceptual metaphors resp. ihre kognitive Funktion). In der Ausbildung der narrativen Identität oder eines narrativen Selbstverständnisses hat die Metapher die pragmatische Funktion der Identifizierung und Stabilisierung des Selbst. Metaphern in Theoriekontexten, wie die christologischen Metaphern, zielen auf die Stabilisierung der Identität des Metaphorisierten wie des Metaphorisierenden. Nur ist *das signifikant Metaphorische* daran, die *irreduzible Alterität* als wesentlich und ursprünglich für diese Interpretationen zu wahren. Wenn Ricœur die ipse-Identität so entfaltet, daß ihr die Figur des Anderen ursprünglich und bleibend wesentlich ist für den Aufbau der eigenen Identität[338], kann man dies verstehen als eine *metaphorologische Theorie metaphorischer Identität: das ›als etwas bleibend anderes‹ bedeutet dann ›durch den Anderen‹*. Blumenberg versteht seinerseits die Identität eines Selbst als memorial aufgebautes Selbstverständnis (Svst 9ff). Sofern nun im Aufbau dieses Selbstverständnisses der Andere wesentlich zur Genese meiner Geschichte beiträgt, ist das memoriale Selbstverständnis Blumenbergs ein mit Ricœur verwandtes Modell metaphorischer Identität, die man im Unterschied zur egologischen auch alterologische Identität nennen könnte, ohne hier eine *Gegen*besetzung zu konstruieren.[339]

Labilisierung – Stabilisierung

Labilisierung und Stabilisierung sind antagonistische Tendenzen. Diese Unterscheidung bezieht sich zunächst auf die Semantik, die aber nicht kontext- und gebrauchsfrei ohne ihre Interdependenz zur Pragmatik denkbar ist.[340] Beispielsweise ist die phänomenologische Methode der *Entselbstverständlichung* durch Fraglichkeitsgenerierung, Möglichkeitspluralisierung und Kontingenzforcierung selber eine vielfältige Form der Labilisierung, während die Tendenz zur Sedimentierung als Form der passiven Synthesis demgegenüber Stabilisierung bedeutet. *Narrationen* können neue Entwürfe einer Horizontbesetzung entwerfen, aber anders als poetische Metaphern tendieren sie zum Aufbau von Identität und nicht vornehmlich zu deren Labilisierung. Die

---

[338] P. RICŒUR, Das Selbst als ein Anderer, 9ff, 26ff, 382ff; s.u. II D 6.

[339] Diese identitätsstiftende resp. -darstellende Funktion der Metapher ist allerdings nicht auf die Form der Metapher i.e.S. zu beschränken. RICŒUR entfaltet diese Funktion daher auch narratologisch in seiner mit der ›Lebendigen Metapher‹ zugleich konzipierten Narratologie (ZE), deren Konzept narrativer Identität in ›Das Selbst als ein Anderer‹ ausgeführt wird. Und bei Blumenberg steht die Metapher in dieser Funktion ›nur‹ synekdochisch für ihre Verwandten, die vielen Formen der Unbegrifflichkeit wie Narrationen, Mythen und Fabeln.

[340] Eine Labilisierung kann auch eine Erweiterung des *situativen* Horizontes bedeuten, die z.B. um einer prägnanten Verdichtung willen intendiert sein kann.

Tendenz der Narrationen geht *von der Innovation zur Tradition* und ihre innovative Kraft besetzt erzählend den Horizont bei aller Erweiterung. Die Mythen wie klassische Fabeln als stabilisierende Narrationen sind ein Beispiel für die Traditionstendenz von Narrationen.

Die Labilisierung und final die ›Revolution‹ des Weltbildes durch Kopernikus und seine Nachfolger ist ein Beispiel, an dem man die labilisierende Dynamik des Stabilitätsverlustes eines Weltbildes und den allmählichen innovativen Aufbau eines anderen beobachten kann. Ist allerdings in sukzessiver Umbesetzung ein anderes Weltbild innovativ aufgebaut, wird es tradiert und hat stabilisierende Funktion, bis es selber wieder erweitert und durch die Flucht der Galaxien labilisiert wird. – Oder wenn beispielsweise die Gleichnisse Jesu ursprünglich labilisierend gegenüber der stabilen Interpretiertheit der Torah ihrer Zeit gewirkt haben, sind sie gleichwohl in der Tradition stabilisiert und klassisch geworden. Sie haben als stabile Tradition topische Funktion bekommen und sind damit keineswegs trivial geworden (auch wenn sie durchaus so interpretativ gebraucht werden können). Der interpretative Gebrauch entscheidet nolens volens über die Funktion dieser Formen.[341]

Poetische Metaphern sind das prägnante Beispiel für semantische Labilisierung (wie deren ›Kühnheit‹), die aber nicht allein darin resp. in der Unähnlichkeit oder kalkulierten Absurdität der Metapher ihre Pointe haben, sondern in ihrer innovativen sprachgenetischen Dynamik. Im Laufe der Zeit und der Rezeption können allerdings auch poetische Metaphern tradiert werden und damit kulturell sedimentieren, ohne dabei unbedingt trivial zu werden (was allerdings auch möglich ist, wie nicht nur Goethezitate zeigen). Die Funktion der Umperspektivierung oder der starken Verfremdung durch poetische Metaphern zeigt die in sich dialektische Dynamik der Labilisierung, die nicht ohne Stabilisierung im Verstehen auftritt, sonst wäre bloßes Unverständnis die Folge. Dieses Verstehen wäre zunächst eine Weise der nicht-intentionalen Nachdenklichkeit als Form ›gutartiger‹ sinnvoller Abdrift. Diese kann man von der ›bösartigen‹ Abdrift unterscheiden, in der

---

[341] Sofern man davon ausgeht, jede Identität trete mit Differenz auf, und auf eine nicht-ontologische Analogizität rekurriert, deren Grenzwerte die Äquivozität und die Univozität wären, könnte man als Grundfigur auch eine *dreistellige Analogizität* vertreten. Univozität wäre erst aufzubauen und letztlich nur ein Grenzwert, Äquivozität die zu vermeidende Abdrift. Ähnlichkeit schiene so gerade das Vermittlungsmodell von Differenz und Identität zu sein, womit die gegenläufigen Semiosetendenzen kreatives Setzen von Ähnlichkeit oder Rekurs auf etablierte Ähnlichkeit in diesem Modell zu beschreiben wären. Eine dreistellig gefaßte Ähnlichkeit wäre auch eine mögliche Figur für eine *Vermittlung* der Identitäts- und der Differenzorientierung, aber deren Gegenläufigkeit bedürfte näherer Präzisierung (wie er auf andere Weise mit dem semiotischen Antagonismus von ›zentripetal und zentrifugal‹ entworfen wird). Eine Metapher kann (I) *identitäts*orientiert sein, wenn sie eine (Ia) perspektivisch gesetzte *Ähnlichkeit* zuspitzen oder (Ib) auf eine etablierte und stabile rekurrieren will, oder aber (II) *differenz*orientiert, sofern gerade die *Unähnlichkeit* verfremdend und umbesetzend vor Augen gestellt werden soll.

heuristischen Absicht, kalkulierte Sinnlosigkeit resp. Zerstreuung des Sinns von bloßer Unsinnigkeit zu unterscheiden. Einerseits gibt es ein Kippen der Abdrift ins bloß Absurde hinein, andererseits kann gerade dieses Kippen intendiert sein und wäre damit auch noch eine Form der ›kalkulierten Absurdität‹. Etwa die Polemik Ecos gegen seine eigenen Schüler oder übertragenerweise gegen Derridas Abdrift ist daher differenziert zu beurteilen. Sicher gibt es eine Forcierung der zentrifugalen Semiose bis hin zu Derridas These der Azentrizität, die aber nicht einfach mit Polemik bedacht werden kann, ohne erst einmal ihr semiotisches ›Kalkül‹ zu verstehen.

Abdrift, gutartig – bösartig

Schon so zu unterscheiden, impliziert eine Kritik an der vorschnellen Identifizierung jeder sogenannten Abdrift mit einem bösartigen Krebsgeschwür. Diese Derridakritik ist an prominenter Stelle von Eco in seinen ›Grenzen der Interpretation‹ formuliert worden, indem er die Abdrift definierte als »einen Fall konnotativen Neoplasmas«[342]. Und dieser Definition hat sich mit Emphase auch Klaus Oehler angeschlossen.[343] Abdrift meine das schlechthin freie Gleiten von Zeichen zu Zeichen und damit das Entgleiten jeder identifizierbaren Bedeutung, wegen des Fehlens gegebener oder erreichbarer Univozität. Diese Unendlichkeit der Semiose sei aber schlechte Unendlichkeit und nicht mit Peirces Vorstellung der Semiose zu identifizieren, der strikt darauf bestehe, daß wir im Prozeß der Interpretation stets mehr erführen, der Prozeß der Semiose also jederzeit inferent sei (resp. zu sein habe), mit Oehler gesagt: Es sei der »Regelfall, daß man in jeder Phase der Semiose eine genauere Kenntnis des Inhaltes des Repräsentamens hat als in der vorangegangenen Phase und am Ausgangspunkt«[344]. Damit gilt es als eindeutiger »Fehler« anzunehmen, »daß Dinge, die sich in einigen Hinsichten sehr ähnlich sind, sich deswegen um so wahrscheinlicher in anderen Hinsichten gleichen« (CP 2.634), wie Oehler mit Peirce formuliert. Und eben dieser Fehler (im Grunde der einer analogietheoretischen Omnipräsenzthese, die allerdings mitnichten von Derrida vertreten wird) sei der Grund für das Entstehen der »pseudokonnotativen unendlichen Zeichenketten«[345]. Die »Leugnung eines festen, eindeutigen, identischen Signifikates« führe auf den Abweg der Abdrift, der alles allem ähnlich sein lasse, den Text vom Autor und

---

[342] U. ECO, Grenzen der Interpretation, 428; vgl. auch J. BARNOUW, Peirce and Derrida, 94.

[343] K. OEHLER, Über Grenzen der Interpretation aus der Sicht des semiotischen Pragmatismus, 232-246 (dto. in J. Simon (Hg.), Zeichen und Interpretation, 57-72): »Das konnotative Neoplasma lebt davon, daß … alles mit allem in das Verhältnis der Ähnlichkeit gerückt werden kann«, so daß die Zeichenprozesse sich ereignen »wie die außer Kontrolle geratene Zellteilung bei der Ausbreitung von Metastasen« (233f); vgl. dazu III B 5.

[344] Ebd. 233.

[345] Ebd. 234.

seinem »referentiellen Substrat« abkopple[346] und die Aufgabe unterschreite, »die subjektive Intention des Texterzeugers zu erkunden«[347].

Die entscheidende semiotische *Häresie* Derridas scheint die Leugnung des Gottes der Semiotik zu sein, des transzendenten Signifikats und damit des finalen Interpretanten wie der je eindeutigen Identität eines Zeichens. Der semiotische ›Atheist‹ folge frei nach Nietzsche nur noch dem ›homo mensura‹ und vergesse die ›adaequatio‹.[348] Oehlers Anathema macht sich allerdings nicht die Mühe, diese inkriminierten Thesen anhand der Schriften des Ketzers zu prüfen, sondern verurteilt ihn mit aller Vehemenz und verordnet eine Therapie des semiotischen Krebsgeschwürs. Oehlers Therapeutikum des Rekurses auf die ›intentio auctoris‹ hilft allerdings wenig, ist sie doch für uns (und vermutlich selbst für den empirischen Autor) stets strittig und letztlich opak. Deswegen wurde sie schon von Eco abgesetzt und durch die ›intentio operis‹ umbesetzt. Ob diese Hypothese allerdings als Regulativ brauchbar ist, scheint mir fraglich, weil sie ähnlich fingiert ist wie die ›intentio auctoris‹ und vor allem, weil sie zu restriktiv ist. Wenn Interpretation nur das sei, was der ›intentio operis‹ folgte, wäre zumindest sämtliche Theologie eine maßlose Verfehlung der ›intentio‹ der biblischen Texte. Jede Exegese wäre dann keine Interpretation, sondern bloßer theoretischer Gebrauch. So offen einerseits diese regulative Hypothese ist, so normativ geschlossen ist sie gegenüber Gebrauchsweisen, die die Exegeten zumindest keineswegs für illegitim halten.

Und auch Oehlers Rekurs auf das referentielle Substrat hilft im Horizont Peirces insofern wenig, als Zeichen auf Zeichen verweisen und aus diesem Zeichenuniversum nicht herauszukommen ist.[349] Auch das Objekt ist eine Teilrelation der semiotischen Triade. Allerdings ist in der Tat stets zu fragen, inwiefern dem Objekt eine regulative Funktion zukommt und die (bei Derrida anscheinend ›schlechthin‹ gedachte) Freiheit der Interpretation limitiert. Die, soweit ich sehe, in ›der‹ Semiotik nicht befriedigend geklärte (aber idealistisch explikable) Grundfrage ist hier die nach der Unterscheidung von Zeichen und Nicht-Zeichen. Wie kann das Nicht-Zeichen regulative Funktion der Zeichen sein?

---

[346] Ebd. 233f; vgl. aber OEHLER selber (sachlich mit Peirce): »Faktum ist, daß der Text, bevor er interpretiert wird, als Gegenstand schon existiert und daß die Interpretation als etwas gedacht wird, daß zu der Vorgabe des Textes in einer Relation steht« (ebd. 236).

[347] Ebd. 234.

[348] Vgl. ebd. 232.

[349] CH.S. PEIRCE »Eine endlose Reihe von Interpretationen, von denen eine jede die vorangehende Repräsentation repräsentiert, kann begriffen werden als eine Reihe, die ein absolutes Objekt als ihre Grenze hat« (CP 1.339), was OEHLER erläutert, Peirce habe »immer an dem Gedanken festgehalten, daß es … den endgültigen Interpretanten gibt«, aber die »erfahrungsweltliche Vorwegnahme dieses idealen Grenzwertes ist die Gewohnheit« (ebd. 237), – so daß man fragen mag, weshalb nicht dieser pragmatistische Rekurs ausreicht, diesseits einer Teleologie des Absoluten und der finalen Konvergenz.

Gegen die Kardinalhäresie der Leugnung eines theistisch konzipierten absoluten Signifikats kennt Oehler letztlich kein probates Therapeutikum mehr, sondern er wird emphatisch rhetorisch. Aber seine unmißverständliche Krebsmetapher suggeriert mehr Eindeutigkeit und Bösartigkeit, als mir verantwortbar scheint. Zum einen ist die objektiv idealistische These eines semiotischen Absoluten mitnichten so selbstverständlich, daß dessen Leugnung als illegitime Häresie auszuzeichnen wäre. So exegetisch berechtigt Oehlers Nachweis ist, daß Peirce Semiose sehr anders denkt als Derrida, der sich darum nicht affirmativ auf ihn beziehen kann, so unberechtigt ist die Hintergrundthese, daß mit dieser Unterscheidung entschieden sei, welche Interpretation gutartig und welche bösartig ist. Oehler (wie auf seine Weise auch Derrida) verfängt in dieser Eindeutigkeitssuggestion der interpretationistisch obsoleten Alternative von Essentialismus und Relativismus, mit der er die Aufgabe unterschreitet, Perspektiven und damit Kontexte und Horizonte der Semiose als Unterscheidungsgründe heranzuziehen. Und um das zu können, bedarf es zunächst eines Methodos wie der metaphorologischen Lebenswelthermeneutik, um diese variablen Bedingungen der Semiose, die Horizonte und Perspektiven erschließen zu können.

Zum anderen ist Oehlers Vorwurf der Leugnung des absoluten Signifikats zu stark, denn diese Metaabduktion wird nicht einfach geleugnet, sondern zumindest Derrida zufolge ursprünglich *ermangelt*. Die damit einhergehende Orientierungslosigkeit ist ein ernstes Problem und nicht eine häretische Erfindung. Peirces normative Teleologie und die These finaler Konvergenz der Interpretationen ist, selbst wenn man sich zu ihr bekennt oder sie elegant findet, nicht so zuhanden, daß sie stets eine eindeutige Identifikation gutartiger Semiose und deren Unterscheidung von bösartiger Abdrift ermöglichte. Deswegen ist auch Oehlers beiläufiger Hinweis auf pragmatische Kriterien brauchbarer, aber diesseits der These des semiotischen Absoluten. Auch pragmatisch würde zuviel unterstellt, wenn *immer* eindeutig sein soll, was inferent ist und was nicht, oder was gutartig ist und was bösartig. Daher ist es nicht einfach identifizierbar gegeben, sondern erst hermeneutisch herauszufinden, was abwegig und was weiterführend ist. Und noch dieses Urteil ist derart perspektivisch, daß man gegenüber schnellen Generalisierung zögerlich sein kann, denn sie ist nolens volens alteritätsreduktiv. Die Unterstellung immer zuhandener eindeutiger Unterscheidbarkeit von gutartiger und bösartiger Semiose ist daher irreführend und wäre nur mittels einer zeitlosen unperspektivischen Taxonomie des Codes (Searle) oder einem semiotischen Absoluten und einer objektiv-idealistischen Teleologie gegeben, die wir weder haben, noch sicher sein können, daß sie überhaupt wünschenswert ist. Die in der Unterscheidung von gutartiger und bösartiger Abdrift implizierte Gegenthese lautet daher: *Abdrift ist unvermeidlich und insofern wünschenswert, als gutartige Abdrift möglich ist, von der erst ex post und auch dann nur perspektivenvariant auszumachen ist, ob sie denn sinnvoll ist oder nicht.*

D. Die Unmöglichkeit einer Metaphorologie

Derridas Kritik jeder Metaphorologie als Metaphysik

›Eine Metaphorologie ist unmöglich‹, denn im Grunde ist Metaphorologie Metaphysik, die auch noch die Metaphern zu beherrschen versucht, die sie überhaupt erst hervorbringt und von denen sie letztlich selber beherrscht wird. So ungefähr lautet die fundamentale Gegenthese Derridas zu Blumenbergs Unternehmen, auf den er sich allerdings nicht bezieht. Diese gründliche Bestreitung von Blumenbergs Projekt nicht nur als abgründige Idiosynkrasie seitens Derridas Philosophiekritik abzutun, sondern zu verstehen und zu diskutieren, ist die leitende Intention der folgenden Auseinandersetzung. Derridas These ist notorisch vieldeutig und das vermutlich mit Kalkül. Daher geht es mir zunächst darum, ihr einen mehr oder minder klaren Sinn abzugewinnen, auch wenn sie sich gegen solch einen Sinn sträubte. Dahinter liegt meinerseits ein ›hermeneutischer Verdacht‹, die Vermutung, daß am Beispiel der Metaphernkritik Derridas philosophische Perspektive aufgeht, seine Abgrenzung gegenüber Ricœur ausgearbeitet wird und der Horizont der Dekonstruktion Kontur gewinnt. Nun kann es nicht darum gehen, Derridas gesamtes Projekt, wenn es denn eines wäre, zu erarbeiten und zu diskutieren, sondern lediglich darum, synekdochisch zu verstehen, wie es in der ›Mythologie blanche‹ und der folgenden Auseinandersetzung mit Ricœur Gestalt gewinnt – und was für Ricœurs und Blumenbergs Metaphorologie daraus folgt.

1. Fortschreibung Heideggers oder Gegenbesetzung?

Derridas implizite These: ›Metapher ist Metaphysik und Metaphorizität ist das Prinzip der Metaphysikgenese‹[1] kann man von Heidegger aus verstehen.

---

[1] Vgl. J. DERRIDA, WM, und Die Schrift und die Differenz, 423f. Vgl. A. HAVERKAMP, Paradigma *Metapher*, Metapher *Paradigma*: »Die in Derridas Projekt der *Grammatologie* postulierte ›Strategie‹ ist Gegenstand von Blumenbergs *Metaphorologie*; sie reflektiert die rhetorische Vergangenheit des topischen Modells und macht im Vorhaben ›einer metaphorologischen *Paradigmatik*‹ die historische Dynamik thematisch, der Derridas Titel – eingestandenermaßen – erliegt. Der Titel *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, so könnte man sagen, interpretiert das rhetorische Modell quasi grammatologisch, indem er es am grammatischen Modell mißt. Der Paradigmabegriff terminologisiert die grammatologische Metapher; er ist Metapher der Katachrese, die sie intendiert« (551). »Es ist diese Horizontfunktion der Phänomenologie für die Sprachanalyse, die Derrida in der Metapher der Spur zu fassen sucht, und Blumenberg in der Metaphorologie zum methodischen Gegenstand macht« (553). Vgl. auch D. OTTO, Wendungen der Metapher, 21-52, bes. 30ff.

Unternimmt Derrida mit ihr eine Auslegung von Heideggers Grundsatz: »Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik«[2], und falls dem so wäre, eine Fortschreibung oder eine Gegenbesetzung? Von *Heidegger* wird in der Hinführung auf diesen Satz darauf verwiesen, daß jedes ›Übertragen‹ auf der »Unterscheidung, wenn nicht gar Trennung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen als zweier für sich bestehender Bereiche« gehöre, und diese Trennung sei ein »Grundzug dessen, was Metaphysik heißt und das abendländische Denken maßgebend bestimmt«[3]. Mit dem Nachweis der Insuffizienz dieser Unterscheidung verliere die Metaphysik diesen maßgebenden Status, und so werde von daher auch »die maßgebende Vorstellung von der ›Metapher‹« hinfällig.[4]

Versucht man dieses Thesenbündel von seinem Ende her aufzuschlüsseln, kommt die Möglichkeit eines doppelten Ausgangs in den Blick: Würde *die Metapher* in ihrer maßgebenden Stellung hinfällig, oder aber nur die maßgebende *Vorstellung* von der Metapher? Der Spitzensatz selber unterscheidet hier nicht, und auch die Satzstellung läßt mich vermuten, daß Heidegger ›die maßgebliche Vorstellung‹ mit ›der Metapher‹ identifiziert – was angesichts der ›modernen‹ Metapherntheorien von Richards bis Blumenberg und Heideggers eigenem Metapherngebrauch keineswegs notwendig ist. Macht man indes die vorgeschlagene Unterscheidung, kann man eine *schwache Lesart der heideggerschen These* finden, die mir vertretbar scheint. Dann ist es die vormoderne rhetorische Vorstellung der Metapher als uneigentlicher Rede, die es ›nur in der Metaphysik‹ gibt, sofern die uneigentliche Metapher eine Funktion von ontologischer, epistemischer oder semantischer ›Eigentlichkeit‹ des (metaphysischen) Begriffs ist. Diese vormoderne Metaphernvorstellung ist so gesehen Indikator einer Differenz von eigentlich/uneigentlich resp. nichtsinnlich/sinnlich, deren Kritik zugleich die Metaphysik wie die davon abhängige Metaphernvorstellung untergräbt – soweit, so klar.

---

[2] M. HEIDEGGER, Der Satz vom Grund, 89; P. RICŒUR, LM 254ff, und zu Derrida, ebd. 260ff. Als Parallele, die zugleich auf Heideggers eigene Metaphernpraxis führt, vgl. M. HEIDEGGER, Unterwegs zur Sprache, 206ff, in der Interpretation von Hölderlins »Der Gang aufs Land«: »Die Sprache ist die Blume des Mundes. In ihr erblüht die Erde der Blüte des Himmels entgegen« (206). »Wir blieben in der Metaphysik hängen, wollten wir dieses Nennen Hölderlins in der Wendung ›Worte, wie Blumen‹ für eine Metapher halten« (207). Gegen Benn meint Heidegger: »›Worte, wie Blumen‹, das ist ›kein Bruch in der Vision‹, sondern das Erwachen des weitesten Blickes; hier wird nichts ›herangeholt‹, sondern das Wort zurückgeborgen in seine Wesensherkunft … Wird das Wort die Blume des Mundes und Blüte genannt, dann hören wir das Lauten der Sprache erdhaft aufgehen …« (207f). – Wenn Derrida den Heliotrop als Grundfigur der metaphysischen Metaphorik vorführt, liegt darin eine deutliche Kritik von Heideggers *eigener* Metaphorik wie von *seiner* Auffassung und Kritik der metaphysischen Metaphorik. Das gleiche gilt ceteris paribus für Derridas Kritik des Seins als Entbergung, die in Heideggers Hölderlininterpretation zum Ausdruck kommt.

[3] M. HEIDEGGER, Der Satz vom Grund, 88f.

[4] Ebd. 89.

Derrida scheint aber einen erheblichen Schritt weiter zu gehen, sofern die *Metaphysik als Funktion der inkriminierten Metapher* erscheint und es daher basal um die Kritik ›der‹ (m.E.: *›dieser‹*) Metapher(n*vorstellung*) geht. Als Auftakt der ›Weißen Mythologie‹ bemerkt Derrida zwar: »Aus der Philosophie, die Rhetorik« (WM 205), womit er vermutlich meint, aus der Philosophie gehe die klassische Rhetorik und deren Beurteilung hervor. Verdeutlichend lautet der folgende ›Aphorismus‹, Heidegger unzitiert aufnehmend: »Die Metapher *im* philosophischen Text«, also nicht nur *aus,* sondern schon *im*, so »könnte man sich anschicken, eine bestimmte Frage abzuhandeln: Gibt es eine Metapher im philosophischen Text? in welcher Form? bis zu welchem Ausmaß? ist sie wesentlich? zufällig? usw.« (ebd.), und genau das sind die Fragen der Einleitung von Blumenbergs ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹. Aber diese »Gewißheit ist schnell dahin« (ebd.), was wohl meint, die Gewißheit, es gebe *im* philosophischen Text Metaphern, die man metaphorologisch kontrolliert traktieren könnte. Vielmehr sei es umgekehrt, die Metapher stelle die gesamte philosophische und natürliche Sprache *in ihren* Dienst, womit sich Derridas *Inversion* ankündigt, daß *in* der beherrschenden Metapher die Philosophie und im Grunde die Sprache gründet. Also müßte man umkehren und sagen: *In der Metapher, die Philosophie* und darum auch: *Aus der Metapher, die Philosophie.* So würden Spitzensätze Derridas verständlich wie: »Die Metapher ist weniger im philosophischen Text … vorhanden als jener in der Metapher« (WM 248), und: »Die Philosophie wäre dann dieser Prozeß der Metaphorisierung« (WM 207).

Letztlich ist es nicht allein das metaphysische Zwei-Welten-Modell, das Derrida wie Heidegger zu unterhöhlen sucht, sondern auch eine Pointe Heideggers selber. »Die Bestimmung der Wahrheit von Sein als Präsenz führt über den Umweg dieser Tropik« (WM 244). Der ›metaphorische Umweg‹, den Heidegger in seiner Philosophie *de facto* nimmt, verstärkt nach der Kehre, ist in Derridas Perspektive Ausdruck einer Präsenzmetaphysik – und dieser Einwand trifft implizit auch Blumenberg. Nur, der weiß darum und plausibilisiert die Unvermeidlichkeit dieses Umwegs, den er selber in der remetaphorisierenden Lesart metaphysischer Problembestände invertiert. Derridas Einwand könnte daher von Blumenberg formuliert sein: »Die Philosophie als Theorie der Metapher wird zuerst eine Metapher der Theorie gewesen sein. Dieser Kreislauf hat die Transformation der Präsenz in Selbstpräsenz, in Nähe oder Eigentlichkeit der Subjektivität zu sich selbst, nicht ausgeschlossen – im Gegenteil – er hat ihr statt gegeben und sie provoziert. So stellt sich die Geschichte des ›eigentlichen‹ Sinns dar« (WM 245). Deutlicher wird diese Kritik Derridas an Heideggers unvordenklicher Einheit von Denken und Sein durch sein Denken der Differenz. »His intention is to undermine any attributed univocity by exploiting the plurivocity, ambiguity, and paradox he implies lurk beneath even the best intentioned of words«[5].

[5] M. Joy, Derrida and Ricœur: A Case of Mistaken Identity (and Difference), 514.

2. Derridas dekonstruktive Semiotik und Phänomenologiekritik

Derridas oberflächengrammatische Fortschreibung ist eine tiefengrammatisch subversive Umbesetzung Heideggers unter dem Zeichen infiniter Semiose oder der Sprengmetapher der Explosion. Derrida nimmt dazu *Peirce* in bestimmter Hinsicht auf.[6] Der Text »Symbole wachsen. Sie entspringen der Entwicklung aus anderen Zeichen, besonders aus Ikons oder aus gemischten Zeichen, die an der Natur von Ikons und Symbolen teil haben. Wir denken nur in Zeichen. Diese mentalen Zeichen sind gemischter Natur; die symbolischen Teile von ihnen werden Begriffe genannt. Wenn ein Mensch ein neues Symbol macht, geschieht dies durch Gedanken, die Begriffe involvieren. Nur aus Symbolen kann ein neues Symbol erwachsen. Omne symbolum de symbolo« (CP 2.302)[7] wird von Derrida in der ›Grammatologie‹ auf sein eigenes Projekt bezogen. Die semiosisch zentrifugale Dynamik der Interpretation ›Symbole aus Symbolen‹ und die anonyme autonome Produktivität[8] dieses Prozesses werden von Derrida dynamisch forciert und generalisiert.[9] Wie der frühe Peirce die intuitionistische Repräsentation und das transzendentale Ego durch den Zeichenprozeß umbesetzt, so übersteigert Derrida diese Umbesetzung zur »Dekonstruktion des transzendentalen Signifikats«[10]. Diesen Primat des Signifikats und die entsprechende Abwertung der Schrift als sekundäre Repräsentation[11] findet er noch bei de Saussure und in eins damit den inkriminierten Logo- und Phonozentrismus. Diese ›Metaphysik der Präsenz‹ sieht er selbst noch bei Freud, Nietzsche und Heidegger am Werk. Hingegen sei die Sprache immer schon Schrift, und diese ›Urschrift‹ sei die ›transzendentale Vergangenheit‹ der Sprache, die sich in der »*Spur*« zeige.[12] Die Differenz Derridas etwa zur Differenz de Saussures artikuliert der Neologismus ›différance‹. Sie ist gegenüber de Saussure eine Differenz, die nicht durch einen infalliblen Pol konstituiert und stabilisiert wird, sondern eine (nur) labilisierende Dynamik mit Pluralisierungstendenz, bei der zu fragen

---

[6] Vgl. zur Differenz bereits oben II C 6d und unten III B 5, zur Unterscheidung der Unbestimmtheit von Abdrift.

[7] Vgl. direkt anschließend CH.S. PEIRCE, CP 2.303: »Anything which determines something else (its *interpretant*) to refer to an object to which itself refers (its *object*) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on *ad infinitum*«.

[8] Vgl. G. SCHÖNRICH, Zeichenhandeln, 285; vgl. J. DERRIDA, Grammatologie, 83f.

[9] J. DERRIDA, ebd.

[10] Ebd. 85. »*Spiel* wäre der Name für die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats als Entgrenzung des Spiels, das heißt als Erschütterung der Onto-Theologie und der Metaphysik der Präsenz« (ebd. 87). Vgl. M. FRANK, Neostrukturalismus, 78ff, 356ff, 504ff, 549ff, 577ff.

[11] Vgl. ARISTOTELES, De int. 16a.

[12] J. DERRIDA, Grammatologie, 99. »Ohne in der minimalen Einheit der zeitlichen Erfahrung festgehalten zu werden, ohne eine Spur, die das Andere als Anderes im Gleichen festhält, könnte keine Differenz ihre Arbeit verrichten und kein Sinn in Erscheinung treten« (ebd. 109).

ist, inwiefern diese Abdrift eskaliert bis in die bloße Absurdität oder ob sie ein Kalkül der Um- oder Gegenbesetzung verfolgt.[13]

Peirces unendliche Teilbarkeit des kontinuierlichen selbstläufigen Zeichenprozesses wird in Derridas Entgrenzung zur infiniten Differenz des Prozesses zu sich selbst. Wollte man diese Vorstellung metaphorisch verdichten, müßte man vermutlich auf paradoxale Sprengmetaphern wie die Explosion der Semiose zurückgreifen. Die vermeinte Identität desselben entzieht sich infinit »unter dem negativen Vorzeichen einer ultratranszendenten Ursprungslosigkeit«[14]. Entfaltet wird diese ›negative Semiologie‹ (*ohne* metaregulatives transzendentes Signifikat) in der Kritik an *Husserl*.[15] Dessen Ausdrucksbegriff[16] ist bestimmt durch den Zusammenhang von sprachlichem Zeichen und Bedeutungsintention, die physisch nicht sichtbar ist, sondern sprachlich nur angezeigt und darum vom Hörer nur ›von außen‹ wahrgenommen wird.[17] Der Konstitutionsgrund des Ausdrucksphänomens ist das sich selbst präsente egologische Bewußtsein.[18] Derrida invertiert das damit gesetzte Verhältnis von konstitutiver Idealität und deren Instantiierung mit der keineswegs unproblematischen Unterstellung, »daß die … Idealität des Signifikanten nichts anderes ist als die prinzipielle Wiederholungsmöglichkeit des Zeichens«[19]. Mit der Figur ›Zeichen verweisen auf Zeichen‹ und der darin liegenden zentrifugalen Abdrift ›sterbe‹ das Subjekt als Zeichenträger gewissermaßen an der Autonomie der Zeichen.[20] »Gegen Husserls ausdrückliche Absicht sieht man sich somit veranlaßt, die Vorstellung als Vorstellung von der Möglichkeit ihrer Wiederholung und die einfachste Form der ›Vorstellung‹ die ›Gegenwärtigung‹, von der Möglichkeit der ›Vergegenwärti-

---

[13] »Es geht hier nicht um eine bereits konstituierte Differenz, sondern, vor aller inhaltlichen Bestimmung, um eine reine Bewegung, welche die Differenz hervorbringt. *Die (reine) Spur ist die Differenz*. Sie ist von keiner sinnlich wahrnehmbaren, hörbaren oder sichtbaren, lautlichen oder graphischen Fülle abhängig, sondern ist im Gegenteil deren Bedingung. Obwohl sie nicht existiert, obwohl sie niemals ein *Anwesend-Seiendes* außerhalb jeder Fülle ist, geht ihre Möglichkeit all dem zu Recht voran, was man Zeichen (Signifikat/Signifikant, Inhalt/Ausdruck usw.), Begriff oder Operation, motorisch oder sinnlich nennt« (ebd. 109); vgl. M. FRANK, Neostrukturalismus, 100f.

[14] G. SCHÖNRICH, Zeichenhandeln, 294, mit Verweis auf J. DERRIDA, Grammatologie, 107.

[15] Ich folge hier G. SCHÖNRICH, ebd. 295ff.

[16] Unterschieden vom Anzeichen (E. HUSSERL, Logische Untersuchungen II/1, 23ff), das in indexikalischer Funktion die Existenz des Angezeigten und eine ikonische Information impliziert, wie etwa Knochenfunde.

[17] E. HUSSERL, ebd. 33ff.

[18] G. SCHÖNRICH, ebd. 297: »In der inneren Rede versichert sich der Sprechende seiner Selbstpräsenz. Diese Selbstpräsenz läßt die durch kein Anzeichen mehr getrübte Idealität der Bedeutung hervortreten«.

[19] Ebd. 299f.

[20] Vgl. M. FRANK, Die Entropie der Sprache. Überlegungen zur Debatte Searle-Derrida, bes. 517ff.

gung‹ abhängig zu machen. Die Präsenz-des-Präsens ist von der Wiederholung und nicht umgekehrt ableitbar«[21]. Geltung und Sein[22] der Selbstpräsenz *sind* durch nichts anderes als wiederum kraft der Logik der Repräsentation, ursprünglich der Selbstrepräsentation des transzendentalen Ego.[23] Daher *ist* Husserls Idealität »nichts anderes als die Wiederholbarkeit der Wiederholungsakte«[24]. Offensichtlich wird Husserl hier ›dekonstruiert‹, sofern Derrida ihm kontraintentional seine Umbesetzung imputiert, und dies nicht als abstrakte Fehlinterpretation, sondern im Aufspüren einer unvermeidlichen untergründigen Gegenbewegung in Husserls Logik der Repräsentation.

In Husserls zeitlicher Hintergrundmetaphorik, der Orientierung an der Zeitlichkeit von Selbstvergegenwärtigung und Präsenz, spürt Derrida die irreduzibel mitgesetzte Räumlichkeit auf. Die Zeit hingegen, die ihre Räumlichkeit nicht verdrängt, sei die Zeit der Schrift, nicht die der Stimme. Und deshalb bedarf es zur Wahrnehmung der Differenz Derridas der Schriftlichkeit, um ›différence‹ und ›différance‹ zu unterscheiden. Und selbst den gegenwärtigen ›Augenblick‹, der im Idealismus *die* Metapher für die raumlose Zeit ist, analysiert Derrida noch als irreduzibel räumliche Metapher. Die Gegenwart des Augenblicks sei eine Präsenz, die synthetisch resp. interpretativ sei und nicht eine immediate Selbsthabe. In Husserls Retention als der vergänglichen Fortdauer der Gegenwart im nichtgegenständlichen Bewußtsein sei wie ein Moment der augenblicklichen Präsenz stets schon die Nichtpräsenz mitgesetzt. »Die Präsenz werde qua retentione als Rückkehr auf sich, als Wiederholung gedacht, nicht umgekehrt«[25].

Die Wiederholung als Gestalt der Selbstpräsenz des egologischen Bewußtseins stellt Derrida in der Figur der sich selbst sprechen hörenden *Stimme* dar.[26] Die Selbstpräsenz der sich selbst hörenden Stimme ist für Derrida die ›Grundmetapher‹ für das sich selbst präsente Bewußtsein.[27] Zeichenerzeugung und Selbstverstehen der Bedeutungsintention sind in dieser Metapher

---

[21] J. DERRIDA, Die Stimme und das Phänomen, 106.

[22] G. SCHÖNRICH, ebd. 301.

[23] »Diese Idealität aber, die nur der Name für die Permanenz des Selben und die Möglichkeit seiner Wiederholung ist, existiert nicht in der Welt, noch kommt sie von einer anderen Welt. Vielmehr hängt sie völlig von der Möglichkeit der Wiederholungsakte ab. Denn durch diese wird sie konstituiert. Ihr Sein bemißt sich nach der Kraft der Wiederholung … Man kann also sagen, daß Husserl das Sein als Idealität, d.h. als Wiederholung bestimmt hat« (J. DERRIDA, Die Stimme und das Phänomen, 107); »die Präsenz des Präsens/Präsenten (wird) stets vom Wendepunkt [pli] der Wiederkehr, von der Wiederholungsbewegung her – und nicht umgekehrt – gedacht« (ebd. 123), vgl. G. SCHÖNRICH, ebd. 302.

[24] G. SCHÖNRICH, ebd. 301.

[25] Ebd. 303, mit J. DERRIDA, Die Stimme und das Phänomen, 121, 123.

[26] »Sobald ich spreche, gehört es zum phänomenologischen Wesen dieser Operation, daß ich mich in der Zeit, während ich spreche, zugleich vernehme. Der durch meinen Atem (in Husserls Sprache: der durch die Bedeutungsintention) belebte Ausdruck ist mir absolut nahe« (J. DERRIDA, ebd. 134).

[27] J. DERRIDA, ebd. 137: »Die Stimme ist das Bewußtsein«.

als gleichursprünglich und konstitutionstheoretisch gefaßt. Mit dieser Interpretation der autoaffektiven Spur der Selbstpräsenz bereitet Derrida die Destruktion der Möglichkeit transzendentaler Reduktion vor: »Sobald man zugesteht, daß die Selbst-Affektion die Möglichkeit der Selbstpräsenz ausmacht, ist keine transzendentale Reduktion mehr möglich«, da die Selbst-Affektion »eine reine Differenz« voraussetze, »die die Selbstpräsenz zerbrechen läßt« [28]. Damit spürt Derrida – wie auf anderen Wegen in steter Wiederholung auch Manfred Frank – die Fugen im Selbstbewußtsein als Selbstbeziehung auf, das als Beziehung nicht fugenlos, infallibel, irrelational etc. sein kann.

An diesem ›höchsten Punkt‹ von Derridas Dekonstruktion ist m.E. allerdings nicht mehr Schönrichs Interpretation zu folgen, der Derrida als »Überbietungsversuch … als Wiederholung von Fichtes Spekulation« der Vernunft als Bild des Absoluten versteht.[29] »Die *différance* übernimmt die Funktion des Absoluten, ohne das Absolute zu sein. Sie ist das Hyperabsolute, aber als Differenz gedacht. Derridas Überbietung der idealistischen Argumentationsfigur besteht darin, die irreduzibel aufeinander verweisenden Momente der Selbstpräsenz und Differenz, des Hyperabsoluten und der Erscheinung des Absoluten noch unter die Denkform der *différance* zu zwingen«[30]. Dementgegen ist diese Steigerung gerade nicht als Überbietung durch ein negatives Absolutes auszulegen – auch wenn dadurch die Affinitäten zur negativen Theologie verständlich würden. Vielmehr wird die Reflexionslogik des Absoluten so dekonstruiert, daß sie subversiv untergraben kollabiert und der Ort des Absoluten *vakant* bleibt.

Derridas *Grundmetapher der Spur* ist die Metapher des *Entzugs* resp. *das* Zeichen der Abwesenheit. Während Schönrich einwendet, daß Derrida die »unausgesprochene Bedeutungskomponente dieser Metapher …[,] die Hoffnung, das, was die Spur hinterlassen hat, schließlich zu fassen«, kappe[31], ist dieser Einwand so treffend wie kontraintentional: Er verfehlt die Pointe von Derridas Metapherngebrauch. Schönrich hingegen meint »Derridas *Logik der Supplementarität* ist nur eine rhetorisch modifizierte Figur dieser spekulativen Grundstruktur« Fichtes.[32] Es leuchtet zwar ein, daß die différance (d.h. die Nichtidentität) ihre Bestimmtheit (nur?) von ihrem Oppositum, der kritisierten Identität her bezieht, aber die Supplementarität impliziert mitnich-

---

[28] Ebd. 140.

[29] Vgl. P. REISINGER, Idealismus als Bildtheorie; K. OEHLER, Ein in Vergessenheit geratener Zeichentheoretiker des Deutschen Idealismus: Johann Gottlieb Fichte; CHR. ASMUTH, Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes. Mit Fichte ließe sich die oben mit Kant exponierte antinomientheoretische ›Grundlegung‹ der Metaphorologie weiterführen. Denn Fichte entdeckt in der Reflexion des Absoluten die dabei unvermeidliche Antinomik, die ihn auf die absolute Bildlichkeit des Wissens führt.

[30] G. SCHÖNRICH, ebd. 307.

[31] Ebd. 308.

[32] Ebd.

ten »ein jedwede Nicht-Identität noch überragendes Identisches«[33]. Das gälte nur, wenn die reflexionslogische Bestimmtheit leitend bliebe. So argumentiert Schönrich im Sinne Fichtes[34], die absolute Differenz der ursprünglichen Ursprungslosigkeit müsse, »soll sie nicht in Unbestimmtheit absinken«, durch die »Bestimmtheit ihres Gegenbilds« bestimmt werden.[35] Den Grund der ›différance‹ dementgegen wieder als Differenz zu denken führt allerdings, wie Schönrich bemerkt, in einen infiniten Regreß; aber gerade dieser Regreß folgt einer Dynamik des Entzugs, wie sie Derrida nicht nur für die Metapher der Spur, sondern für jede Metapher geltend macht. ›Regreß‹ kann daher hier kaum als Einwand fungieren, sondern als treffende Beschreibung der *kalkuliert absurden* semiosischen Dynamik.

»*Die (reine) Spur ist die Differenz*«[36] bedeutet, »*daß es einen absoluten Ursprung des Sinns im allgemeinen nicht gibt*«[37]. Daher ist die ›Urspur‹[38] (archi-trace) ursprungslose Spur – um den Preis der Undenkbarkeit dieser Antinomie (die metaphorisch sagbar wird). Diese absolute Metapher fungiert anscheinend

---

[33] Ebd. 309, und SCHÖNRICH fährt fort: »Derrida wiederholt in dieser letzten Zuspitzung des Gedankens einer sich selbst nicht mächtigen, weil gespaltenen Selbstbeziehung tatsächlich nur Fichtes Konstruktion eines Hyperabsoluten als dem transzendenten Grund eines sich erscheinenden – und deshalb mit sich nicht identischen – absoluten Wissens. Der Gedanke einer absoluten *différance* erweist sich als nicht vollziehbar oder er mündet in genau die Denkfigur wieder ein, die er endgültig abzuschütteln trachtet«. Fraglich wäre dann aber, ob die *reflexionslogische Nichtvollziehbarkeit* dieses ›Gedankens‹ eine pragmatisch kalkulierte Antinomie ist, die – invers zu Hegels ›Identität von Identität und Nichtidentität‹ – durchaus dialektisch, aber möglicherweise nur *negativ* dialektisch zu vollziehen ist, oder noch stärker, gar nicht reflexionslogisch vollziehbar sein soll.

[34] Oder im Sinne Peirces, wenn er einwendet: »Die Spur als ikonisches Bild verlangt zwar kein Zweites. Die Logik dieser Zeichenfunktion widerstreitet aber Derridas Anliegen, insofern ein Ikon eben eine Qualität unter der Repräsentationsform eines Etwas überhaupt präsentiert« (G. SCHÖNRICH, ebd. 313) – wenn denn die Spur als Ikon zu analysieren wäre.

[35] Ebd. 311. An späterer Stelle kommt Schönrich auf das Problem der Regularität des infiniten semiosischen Prozesses und den Einwand, daß er keinen »Halt in einem Zentrum« habe, »nicht in einem finiten Code fixiert, sondern in einer sich permanent ändernden ›Enzyklopädie‹ [Eco] aufgelistet oder in einem niemals ganz entwirrbaren ›Netz‹ [Schönrich nennt nur Waldenfels] verknotet« sei. Aber – so faßt er sein Ergebnis zu Derrida zusammen – »es ist nicht Derridas entgrenzte Zeichenproduktivität, die hier wieder ihren Einstand zu geben scheint. Denn ohne Einheitskonzept kommt auch die Absage an eine feste Ordnung nicht aus« (ebd. 411) – aber das ist trivial. Pragmatisch läßt sich immer kurzschließen, daß wir anscheinend Stabilitäten vorfinden, von denen Labilisierungen zehren, und diese Figur läßt sich auch reflexionslogisch fassen; aber das Problem und die Pointe Derridas ist damit nicht einmal mehr verständlich und leichtfertig verspielt.

[36] J. DERRIDA, Grammatologie, 109.

[37] Ebd. 114.

[38] G. SCHÖNRICH interpretiert diesen Ausdruck als »zugleich Metapher und Terminus« (ebd. 314), ohne dies zu klären. Derrida zufolge dürfte er *weder* Metapher *noch* Terminus sein, was nicht weniger unklar ist. Kaum überraschend wird er im hiesigen Zusammenhang als absolute Metapher resp. Grundmetapher verstanden.

als *negationslogische Sprengmetapher*[39] – eine kalkulierte Absurdität besonderer Prägnanz –, die die Theorie des Absoluten und deren konstitutionstheoretische Reflexionslogik aufnimmt und *sprengt*. Darin entwirft Derrida dekonstruktiv eine Logik des Paradoxes, die er aber in Negativität aufzulösen droht und damit reflexionslogisch gesehen den Aporien eines negativen Absoluten erläge, wie Schönrich nicht müde wird einzuwenden.

3. Metapher als Figur der Kritik? Zur Unterscheidung Derridas von Rorty

Demnach beabsichtigt Derrida keine Fortschreibung Heideggers, noch weniger eine Hermeneutik der Philosophie, keine genetische Phänomenologie der Metapherngeschichten[40] und auch keine semiotische Klärung der semiosischen Dynamik der Metapher, sondern eher so etwas, wie den Rückgang der Philosophie in ihren abgründigen Anfang und damit die *Rückführung der Philosophie auf ihren Abgrund*. Die Metapher scheint ihm als der Quell des Übels namens ›Metaphysik‹ und ›eigentlicher Sinn‹ zu sein, und die Rückführung der Philosophie auf dieses Grundübel[41] wäre deren ultimative Destruktion. Wozu und zu welchem Ende, steht dann dahin.

Sofern Derrida die Metaphysik letztlich als Implikat der Metaphorizität versteht, ist seine Metaphernkritik Metaphysikkritik, die von *Rorty* gewendet und weitergeführt wird: »Nicht Sätze, sondern Bilder, nicht Aussagen, sondern Metaphern dominieren den größten Teil unserer philosophischen Überzeugungen. Das Bild, das die traditionelle Philosophie gefangenhält, ist das Bild vom Bewußtsein als einem großen Spiegel, der verschiedene Darstellungen enthält – einige davon akkurat, andere nicht – und mittels reiner, nichtempirischer Methoden erforscht werden kann. Ohne die Idee des Bewußtseins als Spiegel hätte sich eine Bestimmung der Erkenntnis als Genauigkeit der Darstellung nicht nahegelegt«[42].

Rorty vertritt anscheinend ebenso die Ansicht, die Philosophie in ihrer Geschichte sei von absoluten Grundmetaphern geleitet, und zwar zentral von der einen der Reflexion.[43] Aber es bestehen zwischen ihm und Derrida

---

[39] G. SCHÖNRICH assoziiert hier in diesem Sinne treffend den Neuplatonismus (ebd. 314).

[40] Gegen die von ihm inkriminierte Arbeit von Pierre Louis, Les métaphores de Platon, wendet DERRIDA im wesentlichen ein, er »entlehnt … einem abgeleiteten philosophischen Diskurs die Klassifikationskriterien der philosophischen Metaphern« (WM 218).

[41] DERRIDA vertritt eine klare These der Metapherngeschichte als *Verfallsgeschichte* (vgl. WM 211). Mit der Verfallsgeschichte wird die Metapher auf ihre Verfallsformen reduziert; eine Reduktion, die Blumenbergs Metaphorologie vermeidet. – Gegen meine grobschlächtige Vereinfachung vgl. aber z.B. Derridas ausdrückliche Erklärung, »daß es mir nicht darum geht, ›*die*‹ Metaphysik für die homogene Einheit des Ganzen auszugeben. Ich habe nie an die Existenz oder Konsistenz *der* Metaphysik geglaubt« (Entzug, 328, vgl. 329). Deswegen treffe auch Ricœurs Kritik diesbezüglich nicht (ebd.)

[42] R. RORTY, Spiegel, 22.

doch erhebliche Differenzen: *Erstens* meint Rorty homogenisierend, es sei *ein* Bild, eben das der Philosophie oder später der Wissenschaften als dem ›Spiegel der Natur‹. *Zweitens* habe dieses Bild die Philosophie *gefangengehalten*, womit er Wittgensteins ›Ein Bild hielt uns gefangen‹ aufnimmt und pejorativ ›beim Wort‹ zu nehmen scheint. Die Grundmetapher der Spiegelung gilt Rorty als eine ›Gefangenschaft‹, die es *drittens* destruktiv *zu beenden* gilt, sofern sie sich nicht schon von selbst erübrigt hat. *Viertens* fungiert bei Rorty die Rückführung auf diese Grundmetapher als Fundamental*kritik*, sowohl der Metaphysik als auch der Erkenntnistheorie, die die Spiegelmetapher in der Neuzeit maßgeblich gebraucht habe.

Eine nähere Bestimmung des Verhältnisses Rortys zu Blumenberg kann so gesehen gerade nicht auf Rortys ›Metaphernhermeneutik‹ rekurrieren, sofern sie eine Funktion seiner destruktiven Metaphysik- und Epistemologiekritik ist. Darüber hinausgehend hat sein hermeneutischer Ansatz die Funktion einer zugleich therapeutischen Kritik. Rortys Plädoyer für die Hermeneutik als nach-epistemischer Philosophie will die durch das (vermeintliche) Ende der Epistemologie entstandene *Vakanz unbesetzt* lassen[44] und Philosophie als Bildung konzipieren.[45] Aber gerade in dieser Hinsicht ist Blumenberg weitsichtiger, wenn er einsieht, daß diese Vakanz unerträglich ist und deshalb alte Antworten auf sich zieht resp. neue Antworten auf alte Fragen. Daher ist Blumenbergs Verfahren nicht die destruktive *Un*besetzung, sondern die *Um*besetzung, und zwar auch im Blick auf die Position Gottes.

Das Verfahren der Destruktion zur Entwöhnung und Vakanz wie die damit einhergehende retrospektive Verfallsthese sind grundverschieden von Blumenbergs metaphorologischer Lebensweltthermeneutik. »Verstehen« sei nach Rorty »eher wie das Kennenlernen einer Person als wie das Durchlaufen eines Beweisganges« zu konzipieren.[46] Um so mehr erstaunt, daß die Ge-

---

[43] Vgl. »Wir sollen die visuelle Metaphorik – insbesondere die der Widerspiegelung – vollständig aus der Sprache verbannen« (ebd. 402; vgl. 50f, 54f, 57f, 75, 117, 122, 144, 182, 234, 323ff, 362f, 365, 382, 387). »Unsere Gläserne Natur war keine philosophische Lehre, sondern ein Bild, das von jeder Seite der Lektüre gebildeter Menschen vorausgesetzt zu sein schien. Sie ist aus zwei Gründen gläsern – spiegelgleich. [?] Erstens nimmt sie neue Formen an, ohne sich dabei zu verändern … Zweitens bestehen Spiegel aus einer Substanz, die reiner, feiner strukturiert, subtiler und empfindlicher ist als die meisten anderen« (ebd. 55f). »Ein ungetrübter Spiegel der Natur sollte ein Spiegel sein, der vom Gespiegelten nicht zu unterscheiden und demnach gar kein Spiegel wäre. Ein menschliches Wesen, dessen Geist ein solcher Spiegel wäre, und das dies *wüßte*, wäre, wie Sartre sagt, das Ebenbild Gottes« (ebd. 408). »Daß wir die Natur angemessen widerspiegeln, ist ›bloß ein Bild‹, und dazu eines, dessen Sinn wir uns nie wirklich klarmachen konnten« (ebd. 327). Es sei für die Hermeneutik dieses Bildes irrelevant, ob man »die Metaphorik des Herstellens oder die des Vorfindens« wähle (ebd. 374). »Hermeneutik sei … eine Bezeichnung für unser Studium des Unvertrauten, und Erkenntnistheorie eine Bezeichnung für unser Studium des Vertrauten« (ebd. 383).

[44] R. Rorty, ebd. 343.

[45] Ebd. 387ff.

schichte von Aufstieg und Fall der Spiegelmetaphorik vor allem eine Geschichte zur *Destruktion* ist, die eine Gefangenschafts-Geschichte erzählt und zu beenden sucht. Wenn es Rorty um die Fortsetzung eines Gesprächs statt um Wahrheitssuche geht[47], ist schwer verständlich, weshalb die vor-hermeneutische Philosophie in seiner Geschichte als eines Gesprächs weder fähig noch würdig erscheint und nur Kritik statt Verständnis erntet.

Rorty inszeniert so die Hermeneutik als *Gegen*besetzung mit einer hintergründigen Verfallsthese, ohne an der *Um*besetzung und damit an den tradierten und uns hinterlassenen Problembeständen zu arbeiten. So erklärt er: »Mit diesem Buch biete ich so etwas wie ein Prolegomenon zu einer Geschichte der erkenntnistheoretisch orientierten Philosophie als einer Episode der europäischen Kulturgeschichte an«[48]. Dieses Programm macht verständlich, wieso Rorty in wirkungsmächtiger Weise Blumenberg adelt als Beispiel der »Arbeiten von Ideenhistorikern, … die wie Hans Blumenberg versucht haben, Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen dem Zeitalter des Glaubens und dem Zeitalter der Vernunft zu verfolgen«[49]. Sie und hier besonders Blumenberg hätten gezeigt, daß »schon die Idee, daß die Welt oder das Selbst eine immanente Natur haben … ein Überbleibsel der Idee [sei], daß die Welt eine göttliche Schöpfung ist«[50].

»Die Idee aufzugeben, daß Sprachen Darstellungen sind, und uns in unserem Sprachverständnis ganz Wittgenstein anzuschließen, würde heißen, daß wir die Welt entgöttern«[51]. Das Pathos der Religionskritik und die Entwicklungsthese vom ›Glauben zur Vernunft‹ sind allerdings weder Blumenbergs Sache, noch ist recht verständlich, weshalb Rorty sich mit diesen nicht besonders kalkuliert erscheinenden ›Trivialitäten‹ belastet. Aber Rorty ist darauf aus, den Zerfall metaphysischer, epistemischer und sprachphilosophischer Instanzen oder Universalien als unhintergehbaren status quo zu plausibilisieren und dieser Unhintergehbarkeit der blinden Kontingenz mit »Ironie und Solidarität« zu begegnen. Nur ist *seine* Geschichte der Kontingenzforcierung entwicklungslogisch abwertend geschrieben (statt hermeneutisch). »Der Gedankengang Blumenbergs, Nietzsches, Freuds und Davidsons zielt darauf, daß wir versuchen sollten, an den Punkt zu kommen, wo wir *nichts* mehr verehren, *nichts* mehr wie eine Quasi-Gottheit behandeln, wo wir *alles*, unsere Sprache, unser Bewußtsein, unsere Gemeinschaft, als Produkte von Zeit und Zufall behandeln«[52].

---

[46] Ebd. 347.
[47] Ebd. 404, 408.
[48] Ebd. 422; vgl. zur Ideengeschichte, 45, 49.
[49] R. Rorty, Kontingenz, 48, vgl. 50, 147.
[50] Ebd. 48.
[51] Ebd. 49.
[52] Ebd. 50.

Nur ist Rortys »schiere Kontingenz«[53] genauso abstrakt wie die negative Freiheit: Sie ist die bloße Kontingenz, der nichts mehr wesentlich ist und die deshalb auch einen pragmatisch selbstwidersprüchlichen Relativismus propagiert, bei dem man den Eindruck gewinnen kann, *es gehe nur noch darum, daß es um nichts gehe.* Weniger pauschal und polemisch gefragt: Was ist denn das Unhintergehbare an der Kontingenz, und wieso ist sie in einem nicht-metaphysischen Sinne für uns wesentlich? Für die kulturgeschichtliche Hermeneutik stellte sich wesentlich die Aufgabe, die perspektivische Wesentlichkeit der Kontingenz in ihren Geschichten zu verstehen, statt einer Rhetorik des Abschieds und der ›schieren Kontingenz‹ aufzusitzen.

4. Derridas Metaphorologiekritik – und ›negative‹ Metaphorologie als Erweis ihrer Unmöglichkeit

a) Abnutzung

Derrida gibt (für sein?, oder zumindest) für *das von ihm thematisierte* Metaphernverständnis ein leitendes Beispiel, die *Abnutzung* und *Auslöschung* der Metapher im philosophischen Diskurs, um zu plausibilisieren, daß das Schema des Gebrauchs (usage) durch das der *Abnutzung* (usure) bestimmt sei – und diese vorgeschlagene *Um*besetzung ist ein Vorschlag *Derridas*, von dem man erwarten kann, daß er ihn zu ›verteidigen‹ gedenkt. Sein Beispiel ist die ›abgenütze Münze‹[54], deren »Grundbedeutung« diesseits des philosophischen Diskurses noch eine »ursprüngliche, immer sinnlich wahrnehmbare« und »transparente[] Figur« sei und erst in diesem Diskurs zur Metapher werde (WM 207).[55] Die dann erfolgende Abnutzung bestehe darin, daß »die erste Bedeutung und die erste Verschiebung in Vergessenheit« gerate (ebd.), wie Derrida ganz im Sinne von Nietzsches Kritik des Vergessens der urspünglichen Metaphorizität[56] formuliert. Allerdings gehört ein ›Vergessen‹ von Bestimmungsmomenten des vorgängigen, sogenannten ›wörtlichen‹ Gebrauchs

---

[53] Ebd. 51.

[54] Erstaunlich ist, daß Derrida trotz Ricœur die Metapher nicht als Satz oder Text konzipiert. Zur Metapher der Münze vgl. H. WEINRICH, Münze und Wort, 276-290.

[55] Schon das ist aber zweifelhaft, denn der philosophische Gebrauch dieses Sprachbildes ist vermutlich eine Variante schon etablierten metaphorischen Gebrauchs desselben. Derrida bedenkt hier nicht den lebensweltlich motivierten stabilisierenden Gebrauch der Metapher und loziert sie als legitim nur ›diesseits‹ des philosophischen Diskurses, aber immerhin spricht er von einer ›transparenten Figur‹. – Damit stellte sich die Aufgabe diesen vortheoretischen Gebrauch der Metapher und dessen Funktion näher zu erörtern.

[56] »Nun haben alle Begriffe, die bei der Definition der Metapher beteiligt waren, immer einen Ursprung und eine Wirkungskraft, die ihrerseits ›metaphorisch‹ sind … Diese Implikation des Definierten in der Definition, dieser Abgrund der Metapher, wird niemals aufhören, sich zu stratifizieren, gleichzeitig sich auszuhöhlen und sich zu stärken« (J. DERRIDA, WM 243f), besonders in Form der Sonnenmetaphorik (WM 241ff), der er das metaphysische Signifikat ›Gott‹ zuordnet (WM 254).

zur Dynamik der Übertragung. Wenn dieses Vergessen gemeint wäre, ist nicht der philosophische Gebrauch entscheidend; wenn der aber entscheidend sein soll, muß ein *bestimmtes* Vergessen am Werk sein, nur welches? »Man nimmt die Metapher nicht mehr wahr und hält sie für reinen Sinn. Doppelte Auslöschung« (ebd.). Daß die Metapher ›beim Wort genommen‹ wird, ist allerdings ebenfalls kein Spezifikum des philosophischen Gebrauchs. Schon die Katachrese stabilisiert sich im Gebrauch, und stehende Wendungen oder traditionell wie ›wörtlich‹ gewordene Metaphern (›Problemlösung‹) werden auch ›als solche‹ nicht mehr wahrgenommen, ohne daß dieses Vergessen eine irgendwie problematische ›Abnutzung‹ wäre.[57] Die Metapher nicht mehr als solche wahrzunehmen *und* für reinen Sinn zu halten, *kann* jedoch einen ›Metaphernrealismus‹ bedeuten, bei dem ›aus der Metapher die Metaphysik‹ wird, wie Blumenberg zeigt. Dieser Mißbrauch ist auch Blumenberg im Sinn, wenn er meint, er müsse sich »auch der Verfallsformen annehmen, die nach beim Wort genommener Rede als Verlegenheit vor dem realistischen Anspruch auftreten« (SZ 86).

Wieso aber *jeden* Gebrauch für Mißbrauch erklären, als würde der abusus den usus aufheben oder als gäbe es den legitimen usus gar nicht? Im Grunde suggeriert Derrida, die Metapher im philosophischen Text sei ein (so unvermeidlicher wie) illegitimer Restbestand *und* ursprünglich ein metaphysischer Grundbestand. Aber nicht jeder Metapherngebrauch ist per se metaphysisch. Unbekümmert von diesem Unterscheidungsbedarf meint Derrida schlicht und sehr generell: »Die Philosophie wäre dann dieser Prozeß der Metaphorisierung« (MW 207), die in der genannten doppelten Auslöschung bestehe, der Auslöschung der ›ersten Bedeutung‹ und der des ›Metaphorischen‹. Aber das ist weder ›die Metapher‹ noch ›die Philosophie‹, sondern *Derridas Vorstellung* von der Metapher und seine polemische Konstruktion der Philosophie. Er nimmt sein Beispiel synekdochisch für das Ganze und ›resubstantialisiert‹ wie totalisiert seine Entdeckung einer Verfallsform der Metapher. In diesem Sinne zeigt er, wie auch *er* die *doppelte Auslöschung* beherrscht. Wie mir scheint, intendiert Derrida eine doppelte Negation in Form einer *dritten* Auslöschung: die Destruktion der philosophischen Auslöschung, und damit unterschiede er sich kaum noch von Heideggers einleuchtendem Bemühen, die platonisierende Trennung von Sinnlichem und Nichtsinnlichem, die Figur der zwei Welten zu kritisieren und möglichst zu destruieren. Mit seiner Interpretationsfigur der doppelten Auslöschung ist Derrida zwar in der Lage, die Genese ›der‹ Krisis ›der‹ Philosophie zu konstruieren, aber er reduziert nicht nur die Metapher und die Philosophie auf

[57] Deswegen »sind wir, im Verhältnis zur Abnutzung unserer Wörter, unwissentlich Metaphysiker« (WM 207). »Dieses Merkmal – der Begriff der Abnutzung – ist gewiß nicht einer eng gefaßten historisch-theoretischen Konstellation vorbehalten, sondern sicherlich dem Begriff der Metapher selbst und der langen metaphysischen Sequenz, die er bestimmt oder die ihn bestimmt. Das ist die Frage, die uns hier als unser Ausgangspunkt interessiert« (WM 211).

›Verfallsformen‹, er *vergißt* auch den Horizont eines Gebrauchs diesseits der Abnutzung. Rückführung der Philosophie auf das, was sie zu vergessen und auszulöschen droht, wäre eine Eröffnung philosophischen Spielraums, der hier von Derrida leider auch ausgelöscht wird. Und was er hier an der Philosophie vorführt, scheint gegenüber der Theologie längst nicht mehr der Rede wert[58] und gilt vermutlich für sie ceteris paribus – oder auch nicht.[59]

b) Unmöglichkeit der Metaphorologie

Derridas Bestreitung der Möglichkeit einer jeden Metaphorologie kritisiert die Möglichkeitsbedingungen einer (mit Searle gesagt ›Taxonomie‹ resp.) *allgemeinen Systematik* der Metapher, die er jeder Metaphorologie als notwendige Prätention unterstellt: »Innerhalb eines Begriffs die verborgene Geschichte einer Metapher zu lesen bedeutet, die *Diachronie* auf Kosten des Systems zu privilegieren, auf diese *symbolistische* Konzeption der Sprache (*langage*) zu setzen, die wir en passent mitaufgegriffen haben: Die Verbindung von Signifikant und Signifikat mußte – obwohl vergraben – eine Verbindung von natürlicher Notwendigkeit, von analoger Teilhabe, von Ähnlichkeit sein und auch bleiben … Innerhalb dieser Kritik an der philosophischen Sprache sich für die Metapher … zu interessieren, stellt also einen vorgefaßten symbolistischen Standpunkt dar« (WM 210)[60] – mitnichten. Seine, Derridas, Frage nach der Metapher hingegen sei »weit davon entfernt, dieser Problematik anzugehören und ihre Voraussetzungen zu teilen« (WM 211), – demnach trifft das Mitnichten, denn dieses Voraussetzungsverhältnis ist bloß möglich. Diese Voraussetzung ist ebenso übertrieben, wie Derrida die Metapher auf einen abusus reduziert und sich darauf zurückzieht, daß die Metapher (angeblich) »immer definiert« wurde »als die Trope … der Ähnlichkeit« (WM 210), was spätestens seit Nietzsche (oder schon Vico) nicht mehr zutrifft.

Seine Interpretation der ›Abnutzungsmetapher‹ kommt ohne näheren Nachweis zu der Generalthese: »Die Abnutzung scheint mit der metaphorischen Perspektive systemhaft verbunden zu sein. Man wird sie überall dort finden, wo das Thema der Metapher bevorzugt behandelt wird« (WM 211) – wieder mitnichten. Blumenbergs metaphorologische Paradigmen, und besonders faßlich die ›Lesbarkeit der Welt‹, exemplifizieren die Möglichkeit, die hier ausgeschlossen wird, daß die Geschichte einer traditionellen, wenn

[58] Erstaunlicherweise ist Derrida die Metapher in der Theologie und in der religiösen Sprache kaum der Rede wert, vielleicht weil die Theologie nichts anderes sei als eine Version der Metaphysik. Aber weder träfe das zu, noch wäre damit die vortheoretische Metaphorik der religiösen Lebensform im Blick.

[59] Vgl. aber WM 208f.

[60] Eine schwächere als die von Derrida selber nahegelegte Lesart – ähnlich der oben vorgeschlagenen Lesart Heideggers – schiene mir haltbar und überaus hilfreich: Derrida verfolgt die Implikate und Wirkungen, die ›Wirklichkeit der Analogiemetapher‹ in ihrer vormodernen Form, und er entwirft deren Kurzgeschichte, um deren Aporetik deutlich zu machen. Damit untergrübe er deren Plausibilität, ähnlich wie Heidegger die Zwei-Welten-Vorstellung, der nichtsinnlichen und der sinnlichen, zu ›destruieren‹ suchte.

nicht toten, so doch abgenutzten oder vielgenutzten Metapher als *Variationsgeschichte* gerade *vielerlei Spuren auf dieser Münze hinterläßt*, so daß sich ihr im Laufe der Zeit eine Geschichte eingräbt, die sich lesbar machen läßt. Wenn Derrida behauptet: »Die Geschichte der Metapher gleicht im wesentlichen nicht einer Verschiebung mit Brüchen, mit Wiedereinschreibungen in ein heterogenes System, mit Mutationen, Abweichungen ohne Ursprung, sondern einer progressiven Erosion, eines regelmäßigen semantischen Verlustes, eines ununterbrochenen Ausschöpfens der ursprünglichen Bedeutung« (ebd.), dann zeigen Blumenbergs Metapherngeschichten ungefähr das Gegenteil.

Wie Derrida die Geschichten der absoluten Metaphern als bloße Abnutzung *untertreibt, übertreibt* er die Lasten einer Metaphorologie, als ginge es um eine ›métaphorologie définitive‹. Alle unerledigten Aufgaben einer Philosophie (die als Wissenschaft soll auftreten können?) seien erst in unendlicher Arbeit zu lösen, ehe eine Metaphorologie überhaupt möglich wäre. Und mit dieser Eskalation der Anforderungen bürdet er der Metaphorologie die Lasten auf, die Blumenberg plausibel unterläuft in seiner Gegenbesetzung zum cartesianischen Programm. Derridas suggestiv übertreibendes Fazit zu einer jeden Metaphorologie lautet: »Wie die Figur, insbesondere die Metapher, innerhalb des philosophischen Textes entziffern, nachdem die Inschrift ausgelöscht wurde? … Anstatt sich hier auf Prolegomena für irgendeine zukünftige Metaphorik einzulassen, versuchen wir doch lieber, die grundsätzliche *Bedingung der Unmöglichkeit* eines solchen Vorhabens anzuerkennen … [, denn] in all ihren wesentlichen Merkmalen bleibt die Metapher ein klassisches Philosophem, ein metaphysischer Begriff. Sie ist also fester Bestandteil jenes Feldes, welches eine allgemeine Metaphorologie der Philosophie zu beherrschen sucht … [Aber:] Diese Schicht von ›Gründer‹-Tropen [strate des tropes ›instituteurs‹] … kann nicht beherrscht werden … Wollte man alle metaphorischen Möglichkeiten der Philosophie erfassen und klassifizieren, so bliebe mindestens eine Metapher immer ausgeschlossen … die Metapher der Metapher« (WM 214).[61]

Die Bestreitung der Unmöglichkeit wirkt, als würde hier direkt auf Blumenbergs ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹ Bezug genommen; aber weder hier noch später im ›Entzug der Metapher‹ ist das nachweisbar der Fall – anders als bei Rorty. Als Argument fungiert hier eine komplexe These

[61] Vgl. WM 218: »Es sind die Werte Begriff, Gründung, Theorie, die metaphorisch sind und jeder Meta-Metaphorik standhalten … Das Grundlegende entspricht dem Begehren nach dem festen und letztendlichen Boden, nach dem Bereich der planmäßigen Gestaltung, nach der Erde als Stütze einer künstlichen Struktur. Sein Wert hat eine Geschichte, ist eine Geschichte, von der Heidegger eine Interpretation vorgelegt hat«. Derrida verweist hier auf KdU § 59. »Aber … können diese definierenden Tropen, die aller philosophischen Rhetorik vorangehen und Philosopheme hervorbringen, noch Metaphern genannt werden?« (WM 246); aber auch die ersten, ›erzwungenen‹ Metaphern, die Katachresen, sind ›richtige Metaphern‹ (WM 248).

Derridas: Die Metapher sei ein metaphysischer Begriff[62] (was sich bereits als Engführung herausgestellt hat), als solcher sei sie aus ›Gründer-Tropen‹ hervorgegangen (wobei unverständlich bleibt, wieso die absolute Metapher nicht selber zu diesen gehört), und die könnten nicht beherrscht werden, womit vorausgesetzt wird, die Metaphorologie wolle ihre ›Gegenstände‹ *beherrschen* (was weder für Ricœur, noch für Blumenberg trifft). Auch wenn dieser Thesenkomplex keineswegs ein ›definitives‹ Argument gegen die Möglichkeit einer jeden Metaphorologie bildet, birgt er doch eine Pointe, die im Blick auf Blumenberg relevant ist: Daß die Philosophie auf Gründer-Tropen ruht, ist eine Variante der These von den Metaphern als Grundbeständen und der Genese auch der philosophischen Sprache aus der Dynamik der Metaphorizität. Daß weder die nicht einfach zuhandenen und nicht zu wählenden Grundmetaphern noch auch die Dynamik der Metaphorizität zu domestizieren seien, behauptet deren Absolutheit gegenüber allen Versuchen cartesianischer ›Regulierung‹. Als metaphoro*logisches* Schleifenargument dient Derrida die Metaphorizität des Metaphernbegriffs selber, deretwegen jede Rede von der Metapher selber auf die ›Grundmetapher ›Metapher‹‹ rekurrieren muß, wobei sich die Metapher der begrifflichen Beherrschung immer wieder *entzieht*, weil sie sich immer wieder einschleicht in ihre Thematisierung, die daher nicht in unmetaphorischer Distanz zu ihrem Phänomen bleiben kann (vgl. WM 215f). Deswegen erweise sich das Bemühen um eine vollständige und definitive Klassifikation der Metaphern als vergeblich. Schon die Herkunftsorte der Metaphern zu klassifizieren, nähme metaphorische Unterscheidungen oder ›Orte‹ in Anspruch, so daß sich das Thema diesem Zugriff unterschiebt und darin auch entzieht. Sowenig eine Philosophie der Sprache aus der ihren heraus kann, sowenig eine Thematisierung der Metapher aus den ihren. Aber wenn diese *Dialektik von Entzug und Präsenz der Metapher* als negationslogisches Argument fungieren soll, meint Derrida (zu Unrecht) mit der Destruktion der unmetaphorischen Distanz jede Thematisierung der Metapher destruiert zu haben – und *entzieht sich damit selber* der Frage nach einer ›herrschaftsfreien‹ Thematisierung wie auch nach der Präsenz der Metapher bei ihm.

Derrida ist in reduktionistischer Distanz nicht im geringsten an der ›lebendigen Metapher‹ interessiert[63] und auch nicht an dem ›lebendigen‹ Gebrauch traditioneller Metaphern, sondern an seiner Leitfigur der Metapher als Auslöschung und dem Nachweis der Unmöglichkeit einer Metaphorologie. Er erörtert die (vermeintlich) ›toten Metaphern‹ im Gegensatz zu Ricœur und kritisiert die Unterscheidung in lebendige und tote Meta-

[62] Seine Grundannahme, daß die Metaphorizität der ›Anfang‹ der Metaphysik ist, konzentriert seine ganze Aufmerksamkeit auf den Übergang von Metapher zur Metaphysik. Und mit dieser perspektivischen Obsession entdeckt er, was auch diesseits seiner grellen These bemerkenswert ist.

[63] Derrida formuliert auch die Kritik der Opposition von inaktiven und aktiven resp. von toten und lebendigen Metaphern (WM 219).

phern, da im Grunde jede Metapher in den letzten Zügen liege, wenn sie nicht als schon tote untot in der Philosophie herumgeistere (WM 219).[64] Aber der nicht nur von Hegel, sondern auch von ihm gebrauchten »Differenz zwischen wirklichen und ausgelöschten Metaphern entspricht der traditionelle Gegensatz zwischen lebenden und toten Metaphern« (ebd.), obgleich seines Erachtens der Metapherngebrauch immer schon ein Auslöschungsvorgang ist. So erscheint die Metapher als Auslöschung gegenüber den ›nicht-metaphorischen‹ Wörtern (Sätzen?) als Verlust. Damit strengt Derrida eine *Gegen*besetzung zu Ricœurs spekulativer Metaphorologie an, sofern dessen Entflechtung von metaphorischem und spekulativem Diskurs problematisiert und ›dekonstruiert‹ wird mit der Grundthese, der Metapher eigne stets nur ein ›Sein zum Tode‹.[65]

Dazu übersteigert er wie gesehen extrem die Anforderungen an eine hypothetische Metaphorologie, um sie als aporetisch herauszustellen: »Wie kann man wissen, was Temporalisierung und Verräumlichung eines Sinnes, eines idealen Objektes, eines intelligiblen Gehaltes bedeuten, wenn man nicht geklärt hat, was ›Raum‹ und ›Zeit‹ bedeuten? Aber wie kann man das, bevor man weiß, was der Logos oder das Bedeuten … ist, das alles, was es aussagt, von selbst räumlich-verzeitlicht? Was der Logos als Metapher ist?« (WM 220f). So leicht nachzuweisen ist, daß nach üblicher Ansicht Metaphern auf etablierte ›Wörtlichkeit‹ rekurrieren und sie abweichend gebrauchen, so fraglich ist doch, ob sich die Wörtlichkeit ohne vorgängige Metaphorizität ausbildet. Und so fraglich mir scheint, daß es ein eindeutiges ›was‹ ist, ›das‹ Raum und Zeit bedeuten, so möglich scheint es mir, die varianten Vorstellungen von Raum und Zeit zu befragen, um dem auf die Spur zu kommen, was ›Raum und Zeit‹ in einer bestimmten Zeit in einer bestimmten kulturellen Lebenswelt bedeuten. Aber statt der lebensweltheremeneutischen Aufgabe sieht Derrida hier nur einen Willen zur Macht. »Eine allgemeine Taxonomie der Metaphern … würde also voraussetzen, daß die wichtigen Probleme, zuallererst jene, die die gesamte Philosophie in ihrer Geschichte schaffen, gelöst seien. Eine Metaphorologie wäre in Hinblick auf den Diskurs, den zu beherrschen sie beabsichtigen würde, auf diese Weise abgeleitet« (WM 221).

Aus dem so konstruierten Dilemma einer jeden Philosophie, die als Metaphorologie soll auftreten können[66], folgt Derrida, daß es »unmöglich [sei],

---

[64] Daher geht es ihm nicht um eine kritisch variierende Fortschreibung der Metaphern, sondern ›nur‹ um die »Dekonstruktion der metaphysischen und rhetorischen Schemata« (WM 211).

[65] Die Zusammenfassung der Positionen, die M. JOY versucht, ist einigermaßen problematisch: »Derrida adopts a rhetorical and deconstructive mode [einen ›rhetorical mode‹ gerade nicht und schon gar kein ›and‹], and Heidegger seeks a pre-/postmetaphysical stance [Derrida nicht?], Ricoeur will attempt a reformulation of certain traditional ways of understanding both metaphor and metaphysics [als versuchte Ricœur nur eine Wiederbelebung traditioneller Ansichten]« (Derrida and Ricœur, 518).

die philosophische Metaphorik als solche *von außen* in den Griff zu bekommen« (ebd.), was einleuchtet, soweit Metaphern dem bloßen Beobachter in Abweichungen und bloße Absurditäten zerfallen, und nur dem, der sie mitvollzieht, etwas bedeuten können. Daß es aber darum ginge, sie ›in den Griff zu bekommen‹, ist wie die Figur des ›Beherrschens‹ schlicht eine übertreibende Suggestion. Die Philosophie sei grundsätzlich »außerstande, ihre allgemeine Tropologie und Metaphorik zu beherrschen. Sie würde sie nur im Umfeld eines blinden Fleckens oder eines Zentrums von Taubheit wahrnehmen« (ebd.). Aber hier untertreibt das ›nur‹, was ihm immerhin möglich erscheint, nämlich einen blinden Fleck resp. die indirekte Pointe einer eigenen Perspektive zu umschreiben und darin das nicht auf den Begriff zu Bringende immerhin indirekt thematisieren und darin zeigen zu können. Aber Derrida selber hält nicht inne bei der Unmöglichkeit einer jeden Metaphorologie, sondern meint, das konstruierte Dilemma habe als »formale[s] Gesetz … für jedes Philosophem Gültigkeit« (WM 222) – womit im übrigen die Metaphorologie wieder in guter Gesellschaft wäre und nicht unmöglicher als ›jedes Philosophem‹, also etwa die ›Arbeit‹ an den Fragen nach ›der‹ Bedeutung von Raum und Zeit.

Unplausibel ist es, die Vorleistungen für eine Metaphorologie so hoch anzusetzen und der Metaphorologie den Anspruch der definitiven ›Beherrschung‹ ›der‹ Philosophie wie ›der‹ Vollzüge zuzuschreiben. Unplausibel ist auch, das Paradox jeder Thematisierung der Metapher als notwendig vitiös zu konzipieren (z.B. WM 243). Daß auch die Metaphorologie je nach Perspektive einen blinden Fleck hat, öffnet sie der Variation oder der Kritik, ist aber kein Grund ihrer Unmöglichkeit. Derridas Metaphorologiekritik lebt von einer ganz bestimmten Konzeption von letztbegründeter Metaphorologie, die so hybrid wie darin reduktionistisch ist. Unterhalb dieser Übertreibungen formuliert Derrida aber ein metaphoro-logisches Argument gegen die Möglichkeit jeder ›métaphorologie définitive‹, die den derridaschen wie zugleich cartesianischen Ansprüchen genügen wollte, das den *frühen* Blumenberg treffen könnte.

Bereits 1958 in der Diskussion der ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹ auf einer Tagung der Senatskommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die sich in den ›Beobachtungen an Metaphern‹ von 1971 niederschlägt (BM 164f), wurde Blumenberg von Bruno Snell »nach einem möglichen System absoluter Metaphern« gefragt (ebd.). Blumenberg meinte seinerseits lediglich, man brauche »es mit Entwürfen [eines solchen Systems] nicht eilig zu haben« und beschränkte sich (zumindest in den zu Lebzeiten

[66] Derrida wendet die (vulgär-)cartesianischen Forderungen harter Letztbegründung auf die Metaphorologie an (also die metaphysisch-rationalistischen Forderungen auf sie selbst), so daß eine Metaphorologie immer nur eine (unmögliche) ›métaphorologie définitive‹ sein könnte – und destruiert damit (vermeintlich) jede Metaphorologie diesseits dieser Ansprüche, jede ›métaphorologie par provision‹. Nur ist Blumenberg ein hinreichendes Gegenbeispiel für die Vermeidbarkeit dieser Übertreibungen.

veröffentlichten Schriften) auf die vorher nötige »typologische Arbeit«, mit der er aber immerhin (noch 1971) »das vollständige Feld der Möglichkeiten zu präsentieren« versuchte (ebd.). Die grundsätzlichen Aporien einer Typologie und gar eines Systems werden von ihm nicht erörtert, möglicherweise in Ahnung der zu erwartenden Probleme. Und in ebendieser Hinsicht einer prätendierten Systematik oder vollständigen Typologie ist Derridas ›Beweis‹ (WM 215) der Unmöglichkeit einer definitiven Metaphorologie gegen Blumenberg treffend. Er hat allerdings diese umfassende Systematik von Genese und Struktur ›der‹ Metaphorik nie veröffentlicht und vermutlich nie geschrieben, und man kann sein geduldiges Verbleiben bei ›Paradigmen‹ und paradigmatisch ausgeführten Einzelstudien aus der Einsicht in die Unmöglichkeit einer systematischen Metaphorologie verstehen. Dementsprechend ist sein anticartesianisches Organisationsmodell die Topik, wie es sich bereits bei Vico abzeichnete.

Schon Blumenbergs provisorische Paradigmen, die als provisorische absolut sind (nie ›definitiv‹ werden können), rekurrieren nolens volens auf die Funktion der Arbeit an metaphysischen Unbegriffen wie ›Welt‹, ›Zeit‹, ›Leben‹, ›Subjekt‹ und ›Geschichte‹ (BM 166f, PM 142). Aber er begnügt sich nicht mit der Analyse dieser Funktion, sondern die Metaphorologie impliziert eine ›nachmetaphysische‹ wie nach-egologische Möglichkeit der Philosophie: »der Schwund der Metaphysik ruft die Metaphorik wieder an ihren Platz« (PM 142). Die Metaphorik und *als deren Funktion* die Metaphorologie ist keineswegs auf Metaphysik zu reduzieren, wie Derrida meint, sondern ihr ›eignet‹ ein ›Mehr‹ an Möglichkeiten – auf die bemerkenswerterweise auch Derrida in einzelnen Andeutungen hinweist.

c) Aristoteles' Folgen: Herrschaft des onoma und Metaphernrealismus

Derridas »aktive Interpretation« von Aristoteles' Metapherndefinition[67] in der Poetik (1457b) steht unter der Voraussetzung, daß es für jeden »Diskurs über die Metapher … einen Code oder ein Programm – eine Rhetorik« gebe (WM 224).[68] Und mehr noch: »Jedesmal, wenn eine Rhetorik die Metapher definiert, schließt diese nicht nur *eine* Philosophie, sondern ein begriffliches Netz mit ein, innerhalb dessen *die* Philosophie sich konstituiert« (WM 223).[69] Dem entsprechend entdeckt Derrida eine prekäre Dynamik der Me-

---

[67] Vgl. dazu eingehend D. OTTO, Wendungen der Metapher, 28ff und 53-219.

[68] Und diese Einsicht müßte Derrida auch auf sich und seinen Diskurs beziehen. Vielleicht in diesem Sinne konstruiert er einen Diskurs in der Logik des Entzugs, in dem er sich selber entzieht.

[69] Die Definition der Metapher durch die klassische Rhetorik macht sie zur Funktion der Prämissen der Definition. Wie die Metapher daher reduktiv als bloße Abweichung gegenüber der eigentlichen Wörtlichkeit erscheint, so die Metaphorologie als abwegige gegenüber der ›eigentlichen‹ Philosophie. Diese negativ qualifizierte Abkünftigkeit der semiosischen Dynamis von dem ›harten Code‹ natürlicher Örter ist eine heteronome Unterbestimmung der Metapher und eine Reduktion der Mehrdimensionalität symbolischer Formen.

tapher, der in der Tat kaum zu widerstehen möglich scheint: eine Tendenz zur Resubstantialisierung oder mit Blumenberg gesagt, zum Metaphernrealismus. Dieser Resubstantialisierung oder, phänomenologisch gesagt, der Sedimentierung der Metaphern, kann selbst Blumenberg nicht widerstehen, wie etwa seine eigene Geozentrik höherer Ordnung, die ›Erde als kosmische Oase‹ (GKW 793f), zeigt. In der Selbstbezüglichkeit der Metaphorizität einer jeden Metaphorologie (wie jeder Philosophie) liegt mindestens ein Moment der Erwartung und der Regelgenese, die dezidiert zur Norm werden kann, wie in Jüngels normativ christologischer Metaphorologie.[70] Das intentionale Moment der Erwartung und des Aufbaus eines Zusammenhangs konvergiert mit der Dynamik passiver Synthesis, in der sich Metaphern mit der Zeit verfestigen. Gegen die Herrschaft eines bestimmten ›onoma‹ weist Derrida auf die Verluste hin, die solch eine Regulierung resp. Normierung bedeutet: »Jedes Wort, das sich dieser Nominalisierung widersetzt, würde mit der Metapher nichts zu tun haben« (WM 226). Nominalisiert werden könne aber nur, was eine »vollständige und unabhängige Bedeutung« beanspruche (ebd.). Die *Herrschaft des ›onoma‹* über die aristotelische Metapherndefinition, auf die Derrida hiermit abhebt (wie schon sein Lehrer Ricœur), impliziert in der Tat diese Dynamik der Stabilitätstendenz, die allerdings keineswegs metaphysisch oder ›beherrschend‹ werden muß.[71]

Das bei Aristoteles regierende Nomen regiert auch Derridas Interpretation: »So eng ist die Theorie des Nomens, wie sie im Begriff der Metapher enthalten ist, mit der Ontologie verknüpft« (WM 228). Das trifft und zwar schon Aristoteles' implizite Theorie metaphorischer Wahrheit, denn eine gute Metapher ist ihm zufolge nur darum gut, weil sie die wirkliche Ähnlichkeit wahrhaft erkennen läßt, also wenn die Mimesis als wahre Darstellung gelingt. Eine wahre Metapher ist die und nur die, deren dargestellte Ähnlichkeit auch eine ›vorhandene‹ Ähnlichkeit ist. Damit wird die metaphorische Wahrheit (wie die poetische resp. tragische und auch die rhetorische) der begrifflichen entsprechend konzipiert: gemäß der Mimesistheorie.[72] Diese Identität der Wahrheit im Raum der Mimesis hat Derrida ›treffend gesehen‹ und ›gut gespiegelt‹: »Die Metapher … wird also ein Erkenntnismittel sein; ein untergeordnetes, aber sicheres« (WM 230). Und auch wenn die kognitive Metaphorologie dieses Mittel höher schätzt, bleibt es doch Mittel zur Erkenntnis; was nicht bestritten zu werden braucht. Aber die Metapher nur

---

[70] Vgl. dazu unten III E.

[71] ›Beherrschend‹ würde sie nur, wenn jede Metapher bloß stabilisierend wäre, der semiosische Antagonismus also gekappt würde. Die Katachrese, die auch Jüngel als die leitende Grundfigur heranzieht, bleibt damit jenseits des Horizonts. Vgl. WM 226, s. 233f, die ›Erfindung‹ bei Aristoteles!; vgl. aber 246f, bei Fontanier.

[72] Man kann fragen, ob die ›Entsprechung‹ nicht auch noch dieser Logik folgt. Eine wahre Metapher wäre die und nur die, die der Wahrheit entspricht und sie so zur Darstellung bringt.

oder dominant in kognitiver resp. epistemischer Funktion zu konzipieren, beschneidet ihre Möglichkeiten und reduziert ihre Mehrdimensionalität.

Spuren zentrifugaler Semiose

Derrida ›sieht‹ bei Aristoteles auch die *Gefahr* der Metapher, die die Möglichkeit hat, die Ordnung der Semantik zu *stören*. »Indem sie das Moment der Bedeutungswege und -umwege markiert …, eröffnet die Metapher auch die Irrfahrten des Semantischen« (WM 232). Diese Möglichkeit der Metapher findet Derridas Aufmerksamkeit, denn: »Diese Wahrheit ist nicht gesichert«. Mit der *›Irrfahrt‹* der Metapher entdeckt er »den der Sprache vorausgehenden Nicht-Sinn«. In der Metaphernbildung liegt ein »Moment eines möglichen Sinns als Möglichkeit von Nicht-Wahrheit. Ein Moment der Umwege, wo die Wahrheit immer verloren gehen kann« (ebd.). Dieses mit der Herrschaft des ›onoma‹ mitgesetzte Risiko ist die *Spur der zentrifugalen Semiose*, die Derrida selber verfolgt (und legt), aber sie wird hier von ihm seltsamerweise nicht als Spur der Metaphorizität erkannt, sondern er kritisiert nur das Theorem der Namensgenese.[73] »Der ganze Onomatismus, der die Theorie der Metapher beherrscht, die ganze aristotelische Doktrin der einfachen Namen (*Poetik* 1457a) ist dazu geschaffen, Zufluchtsstätten der Wahrheit und der Eigentlichkeit (*proprieté*) sicherzustellen« (WM 236). Da die Erfindung von Metaphern wie das mimetische Vermögen generell zur Natur des Menschen gehöre, deutet Derrida – hierin höchst ›aktiv‹ interpretierend – die Metapher als »das Eigene/das Eigentliche des Menschen« (WM 237), womit er allerdings eine Variante der Mimesis pars pro toto zu *dem* Eigentlichen des Menschen macht.[74] So werde Aristoteles' Auffassung der Sprache vom ›idion‹ regiert: »Der Raum der Sprache (langage), das Feld ihrer Spielräume, wird eben gerade durch die Differenz zwischen dem Wesen, dem Eigentlichen und dem Zufälligen aufgetan« (WM 238). Dabei bemerkt Derrida, daß in Aristoteles' Metaphorologie die Opposition von *eigentlich/uneigentlich* keine Rolle spielt, die Metapher also nicht als uneigentliche Rede gilt resp. genauso eigentlich sein kann, wie jede andere Rede (WM 237). Ein Name sei eigentlich, wenn er einen und nur einen Sinn habe und generell gilt, die »Univozität ist das Wesen, oder besser, das *telos* der Sprache« (WM 238).[75] Dieses Ideal habe die gesamte Philosophie beherrscht: »Aus ihm besteht die Philosophie« (ebd.).

Zugleich sei die Sonne »das Paradigma des sinnlich Wahrnehmbaren *und* der Metapher: sie dreht (sich) und versteckt (sich) fortwährend«, weswegen auch »die beste Metapher niemals absolut gut [ist], sonst wäre sie ja keine

[73] »Der Eigenname ist hier die wichtigste nicht-metaphorische treibende Kraft der Metapher, der Begründer aller Figuren« (WM 235).

[74] Und zwar, *um* auf die »unendlich große Aufgabe« einer Geschichte des »›Eigentums/der Eigentlichkeit‹« zu kommen, »die die Ausarbeitung einer Dekonstruktionsstrategie und eines Lektüre-Protokolls voraussetzt« (WM 237).

[75] Vgl. DERRIDAS Kritik des ›Eigentlichen‹, WM 238-240.

Metapher« (WM 241). »Metapher heißt also Heliotrop« (WM 242).[76] Angesichts von Derridas *Aussein auf Polysemie* gegen die Eindeutigkeitsbesessenheit[77] könnte man erwarten, ihm käme dieses Verstecken, die Nicht-Präsenz der Sonne wie der Metapher gelegen, aber dem ist nicht so. Warum, erklärt sich mir nur aus der *Obsession* seiner Metaphern*kritik*[78] als paradigmatischer Metaphysikkritik und vielleicht aus der pejorativen Wertung dieses Versteckens im Falle des sinnlich Wahrnehmbaren, worin noch die Scheidung von sinnlich und nicht-sinnlich wie eigentlich und uneigentlich liegt. Bei *Nietzsche* findet Derrida dann die *radikale Ausweitung der Metaphorizität* und den ›Bienenstock‹ als Metapher der »Bodenlosigkeit eines unendlichen Zeichenträgers …, um die Metaphorizität des Begriffs, die Metapher der Metapher, die Metapher der metaphorischen Produktivität selbst darzustellen« (WM 251). Aber diese *Radikalisierung der Metapher zur semiosischen Metaphorizität* wird von Derrida nicht aufgenommen, obgleich gerade sie doch die ›Abdrift‹ der Polysemie ›präfiguriert‹ und auf anderem Wege auch die Eskalation der Interpretationsdynamik.

Er sieht dabei sehr treffend – und für Blumenbergs Konstellation ›Metapher versus Begriff‹ klärend –, daß diese Ausweitung nur möglich ist, »wenn man die Annahme einer Kontinuität zwischen Metapher und Begriff riskiert« (ebd.). Dafür sei es notwendig, die »Opposition von Metapher und Begriff« durch eine andere zu ersetzen. Das oben exponierte *dynamische Ver-*

[76] Derrida kommt bezeichnenderweise wie Blumenberg auf die Lichtmetaphorik zu sprechen, vor allem sc. auf die Sonne als *die* Grundmetapher des ›Ideals der Wahrheit‹.

[77] Derrida hingegen wiederholt die Aporien der Gegenbesetzung zur Univozität in der kalkuliert absurden Plurivozität. Aber die intendierte Polysemie ist Bedingung und Folge des (näher besehen nicht ganz freien) Spiels der Interpretanten. Die semiosische Dynamis der Metaphorizität als zentrifugaler Semiose ist gerade das primum movens der Dekonstruktion, sie lebt von dieser Dynamis, deren paradigmatische Gestalt die Metapher ist – und in diesem Selbstwiderspruch Derridas liegt eine eigentümliche Tragik. Seine Polysemiefigur könnte gerade in der Metapher eine prägnantes Paradigma finden, aber sein reduktives Metaphernverständnis verspielt diese Pointe.

[78] Die ›*dissémination*‹ dagegen gehöre »dem Außerhalb der Sprache« an (WM 239, was und wo immer das sei). Diese Andeutungen von Derridas ›Worum-willen‹ bleiben Andeutungen, obwohl dieses ›Denken des Außen‹ *gerade* ein Denken der Metaphern sein könnte – nur nicht angesichts von Derridas obsessiver Metaphernkritik. »Jedes Mal, wenn die Polysemie irreduzibel ist, wenn eine Sinneinheit ihr nicht einmal in Aussicht gestellt ist, befindet man sich außerhalb der Sprache. Infolgedessen außerhalb des Menschlichen. Das Eigentliche des Menschen besteht gewiß im Vermögen, Metaphern zu bilden, aber um etwas zu bedeuten, und zwar nur eines. In diesem Sinn ist der Philosoph, dem es immer nur um eines geht, der Mensch des Menschen« – anders als der »Sophist, der alles in allem nichts sagt, nichts, das sich in einem Sinn zusammenfassen ließe« (ebd.). Derrida ist auf Polysemie aus, auf Destruktion der Eindeutigkeitsbesessenheit durch die Konstruktion von Vieldeutigkeit – und damit scheint er sich als Sophist darzustellen. Es geht ihm aber (anders als Rorty) nicht um nichts, sondern um nichts, was sich identitätslogisch als Sinneinheit fassen ließe. Was mag das sein? Kontingenzwahrung und Verwesentlichung der Kontingenz? Vorsprachliche Orientierungsmuster der topisch fungierenden Metaphern?

hältnis von zentrifugaler und zentripetaler Semiose wäre eine andere Relation, die als dynamischer Antagonismus keine Opposition wäre und, wie mir scheint, erfüllt sie auch Derridas Forderung, daß sie »eine Definition der ›Figur‹ erlauben« müßte, die »notwendigerweise darin fortfährt, ihr ›Zeichen‹ einem ›Begriff‹ zuzuordnen« (ebd.). Diese von Derrida angedeutete und *möglich* erscheinende »Richtung eines operativen Tropik-Begriffs« vermiede eine pejorative Bewertung der Rhetorik nach dem Motto »›von der Metapher zum Begriff‹« (wie sie allerdings Derrida selber polemisch konstruiert), und er verortet die Tropen nicht *nur* in der »vorwissenschaftlichen Phase des Wissens« (WM 252), sondern, wie Blumenberg zeigte, als legitime Grundbestände in lebensweltlichen und theoretischen Kontexten. *Dann wäre aber nicht mehr jede Metaphorologie unmöglich*, sondern *nur* eine »derartige Metaphorologie« (WM 253), die die metaphysischen Orientierungen für die Strukturierung und Interpretation der Metaphern fortschriebe – eine, die dies vermiede, würde der Unmöglichkeitsthese entgehen.

Herrschaft über Hintergrundmetaphern?

Blumenberg gegenüber birgt die Unmöglichkeitsthese Derridas eine weitere kritische Implikation. Am Beispiel einer Sichtung der Metaphorik von Descartes zeigt er, daß man unterhalb der Oberflächenmetaphern tiefer gelagerte *Hintergrundmetaphern* erheben könnte wie das ›Wachs‹, die ›Feder‹, ›Gewand‹ und ›Nacktheit‹, das ›Schiff‹, die ›Uhr‹, die ›Samen‹, die ›Magneten‹, das ›Buch‹ etc. Aber die »Grammatik dieser Metaphern wiederherstellen hieße, deren Logik mit einem Diskurs zu verbinden, der sich als nicht-metaphorisch ausgibt« (WM 254) – und genau das formuliert Blumenbergs Thematisierungsdilemma der Hintergrundmetaphorik. Er bestreitet oder verdunkelt zumindest 1960 noch die Metaphorizität seiner Metaphorologie und ›gibt sie als unmetaphorisch‹ aus. Auch seine programmatisch durchgehaltene Rückbindung an die Begriffsgeschichte suggeriert (scheinbar) die Distanznahme des Historikers und die Enthaltung von eigener Pragmatik. Aber Blumenberg bearbeitet dieses Dilemma von Thematisierung und Distanz nicht durch die Bestreitung der Möglichkeit einer jeden Metaphorologie, sondern durch pragmatische Gestaltung und metaphorische Arbeit an der Metapher, die selber verstrickt wird in ihre Geschichten. Und de facto kann auch Derrida diese Rhetorisierung seiner Philosophie nicht vermeiden.

»In dieser Syntax [der Metaphern] jedoch vor allem der philosophischen Besonderheit Beachtung schenken, bedeutet auch, dessen Unterwerfung unter den Sinn, unter das Bedeuten, unter die Wahrheit des philosophischen Begriffs, unter das Signifikat der Philosophie anzuerkennen. Der Gehalt der herrschenden Metapher wird auf dieses Hauptsignifikat der Onto-Theologie immer wieder zurückkommen: der Kreis des Heliotrops« (WM 254). Die stete Wiederkehr der Licht- und Wahrheitsmetaphorik bei Blumenberg, von ›Licht als Metapher der Wahrheit‹ über die ›Paradigmen‹ bis schließlich zu den ›Höhlenausgängen‹ bringt zum Ausdruck, daß Blumenberg, anfangs

im Horizont der Begriffsgeschichte, sich im Laufe der Zeit in dem geweiteten Horizont der philosophischen Anthropologie, der genetischen Phänomenologie und der Wissenschafts- und Lebenswelthermeneutik bewegt. Dabei bleibt das ›Hauptsignifikat der Onto-Theologie‹ auch bei (vermeintlich) noch so großer theologischer Enthaltsamkeit immer noch mitgesetzt durch seinen theologischen Hintergrund – was nicht zuletzt dazu beiträgt, ihn auch theologisch für aufschlußreich zu erachten.

Herrschaft oder Anarchie? Derridas Rhetorik

Derridas Konstruktion lebt demgegenüber von einer impliziten und zweifelhaften Alternative: entweder Herrschaft des Begriffs resp. des Sinns oder gar kein Signifikat und polysemische Anarchie. Das Beispiel Descartes' steht für den Kreislauf des ›lumen naturale‹, das »von Gott kommt und zu Gott zurückgeht«, das aber als ›naturale‹ wohl zu unterscheiden sei vom *theologischen* Diskurs, »das heißt als den von jemandem, der sich mit Metaphern zufrieden gibt. Und dem man sie lassen muß« (WM 255). *Die Theologie, der die Metaphern zu lassen seien*, erscheint hier im Vorübergehen als immerhin bemerkenswerte *›Zufriedenheit mit Metaphern‹*. So sei die Schöpfungsgeschichte »metaphorisch, und eben insofern den Theologen zu überlassen« (ebd., mit Descartes). Diese Großzügigkeit ist aber bei aller Jovialität doch erfreulich, denn sie überläßt im Vorübergehen der Theologie mehr, als Derrida wünschen kann. Wenn die Metaphern die Formen der zentrifugalen Semiose der Metaphorizität sind, überläßt er damit der Theologie das primum movens seiner Dekonstruktion.

Diese ›Zufriedenheit mit Metaphern‹ ist Derrida selber leider keiner näheren Erwägung wert, obgleich hier doch ein Umgang mit der Metapher in den Blick kommt, der nicht der Eskalation in den metaphysischen Begriff erliegen muß. Aber vermutlich ist ihm fraglos, daß die theologische Metaphorik nur noch deutlicher dem ›Kreis des Heliotrop‹ folge. Dieser Weg, letztlich der der »Selbst-Vernichtung« der Metapher, verlaufe entlang der »Widerstandslinie gegen die Ausstreuung (*dissémination*) des Metaphorischen im Syntaktischen« auf die »metaphysische Aufhebung der Metapher im eigentlichen Sinn von Sein« zu, auf die »Aufhebung der lebendigen Metaphorizität in einer lebendigen Eigentlichkeit« (WM 256); womit auch Heidegger in diesen Kreis eingereiht wird, und Derridas ›Denken des Außen‹, sein Aussein auf die Dissemination der Polysemie als epochal jenseits dessen zu stehen kommt. Auch Blumenberg wird implizit in diese Konstruktion des heliotropen Kreises eingereiht, da der Philosophie die Metapher zwar »als sicherlich unvermeidlicher Umweg, jedoch als Geschichte hinsichtlich und im Horizont der zirkulären Wiederaneignung des eigentlichen Sinns« gelte (WM 257). Blumenbergs Weg der Metapher ist dieser ›Umweg‹, und sofern er unterschieden bleibt vom ›Abweg‹ oder der ›Abdrift‹, bleibt er von vorgängigen Zielen bestimmt – wenngleich auf dem Umweg fraglich wird, ob denn dieser nicht einen Selbstzweck jenseits der ihn motivierenden Vorgaben

entfaltet. Damit zeichnet sich allerdings gegenüber Derrida ein Umweg ab, der *nicht* die ›zirkuläre Wiederaneignung‹ bedeutet, keine Hermeneutik zur ewigen Wiederkehr ist, sondern bei aller memoria stets imaginativ ist und damit unabsehbar variant.

Derridas ›Ausweg‹ aus dem Kreis des Heliotrop ist nicht der Weg in den Begriff, sondern eine »*andere* Selbst-Vernichtung der Metapher«, die »mithilfe eines Supplements an syntaktischer Resistenz … den Gegensatz von Semantischen und Syntaktischen und vor allem die philosophische Hierarchie … vereitelt« (WM 258). Ein ›*Aufstand der Zeichen*‹ gegen ihre semantische Beherrschung scheint hier prätendiert, letztlich um »die Bordüren der Eigentlichkeit wegzureißen« und »den beruhigenden Gegensatz von Metaphorischem und Eigentlichem zu sprengen« (ebd.). Die Subversion dieses Gegensatzes ist allerdings in der modernen Metaphorologie seit Nietzsche und Richards *längst traditionell*. Derridas obsessive Dekonstruktion arbeitet gegen die vitale Obsession der philosophischen Tradition, die der Univozität wie des ›eigentlichen Sinnes‹, die in unkonventioneller Weise auch noch in Heideggers Rhetorik der Eigentlichkeit fortlebt. Heidegger allerdings explizit in diese Tradition der metaphernkritischen Philosophie mit einzubeziehen, unterläßt Derrida tunlichst und nicht ohne Grund. Denn dessen Variante der Eigentlichkeit schreibt er indirekt selber fort mit seiner Metaphernkritik; und Blumenbergs ursprüngliche Entmutigung angesichts der heideggerschen Idiosynkrasien mag einen auch im Lesen Derridas in den Sinn kommen (vgl. D 1).

Dabei verfährt die Metaphern- und Metaphorologiekritik Derridas in eminenter Weise *rhetorisch*, nicht zuletzt in seiner beinahe mythisch allgemeinen Obsession vom »Tod *der* Philosophie« (WM 258). Er beharrt auf der idée fixe, daß alle Philosophie weiße Mythologie sei: »der weiße Mensch hält seine eigene Mythologie, die indoeuropäische Mythologie, seinen *logos*, das heißt *Mythos* seines Idioms, für die universelle Form dessen, was er immer noch Vernunft nennen wollen soll« (WM 209). Angesichts der bei noch so großer Rhetorikkritik immer noch größeren Verabschiedungsrhetorik erhebt sich die Frage nach der pragmatischen Konsistenz, oder anders: Wenn die Rhetorik immer das signé der Metaphysik ist, zeigt sich, daß Derrida gar nicht anders kann, als diese Verstrickung fortzuschreiben. Dann aber ist der Überwindungs- resp. Verabschiedungsgestus hohl – es sei denn, in dieser Selbstwidersprüchlichkeit der Rhetorik der Antirhetorik sollte auch noch diese Rhetorik kalkuliert ad absurdum geführt werden. Überinterpretation? Wenn nicht, dann müßte zugestanden werden, daß die Rhetorik nicht das schlicht andere der ›Dekonstruktion‹ ist, sondern das basale Andere, von dem sie selber zehrt und auf das sie immer angewiesen bleibt. Dann aber müßte auch eine Metaphorologie als Phänomenologie dieses Anderen und dessen Präsenz im Selbst möglich sein.

5. Derridas Gegenbesetzung zu Ricœur

a) Ricœurs Kritik der Weißen Mythologie

Derrida zufolge ist die gesamte achte Studie von Ricœurs ›La métaphore vive‹ eine »kritische Lektüre« seiner ›Weißen Mythologie‹ (Entzug 324). Auch wenn das in der deutschen Fassung nicht derart zum Ausdruck kommt, leuchtet dieser hermeneutische ›Selbstbezug‹ ein, wenn man die französische Version beachtet.[79] Ricœurs kritische Gegenlektüre der ›Weißen Mythologie‹ versucht mit einiger hermeneutischer Anstrengung zwei ›Behauptungen‹ zu erheben: die erste betreffe die ubiquitäre Wirksamkeit der abgenutzten Metapher im philosophischen Diskurs, die zweite die Koppelung von metaphorischer und analoger Übertragung vom Sichtbaren auf das Unsichtbare (LM 260).[80] Beide Thesen implizieren eine ›dekonstruktive‹ Indifferenz von spekulativem und poetischem resp. metaphorischem Diskurs und kommen bei Ricœur von vornherein nur als zu widerlegende in den Blick. Die erste These erhalte ihre Schärfe besonders durch den Zusammenhang von Abnutzung der Metapher und Begriffsgenese, so daß etwa Hegels Aufhebungsdynamik als Abnutzung und Verbergung der Metapher erscheint (LM 261f). Für die Metaphorologie ergebe sich die paradoxale Zirkularität durch die Metaphorizität jedes metaphorologischen Diskurses, was die Bedingung der Unmöglichkeit einer Metaphorologie sei (LM 263, 266). Ricœurs Verständnis zufolge bewege sich dieser Versuch Derridas allerdings im Horizont von Heideggers Spitzensatz, der lediglich radikalisiert werde (LM 264). Die Identifikation von metaphorischer und metaphysischer Auf-

[79] Im Original heißt es, in der achten Studie (dt. in der sechsten): »Une modalité toute différente – et même inverse – d'implication de la philosophie dans la théorie de la métaphore doit être considérée. Elle est inverse …, en ce qu'elle place les présuppositions philosophiques à l'origine même des distinctions qui rendent possible un discours sur la métaphore. Cette hypothèse fait plus que renverser l'ordre de priorité entre métaphore et philosophie, elle renverse la manière d'argumenter en philosophie. … c'est le mouvement inavoué de la philosophie et le jeu inaperçu de la métaphore qui ont partie liée« (P. RICŒUR, Mv 324f). – In der deutschen Übersetzung sind zwei Abschnitte gestrichen (Mv 325-356!). Im ersten zu Aristoteles' Analogielehre versucht Ricœur nachzuweisen, daß die Analogie *nicht* eine Indifferenz von poetischem und spekulativem Diskurs impliziere, womit indirekt gegen die Reduktionsstrategie Derridas argumentiert wird. In einem zweiten Abschnitt (Mv 344ff) traktiert er die onto-theologische Tradition der analogia entis, sofern sie ein Beispiel *gegen* die Kontinuität von spekulativem und poetischem Diskurs sei (Mv 344). »Je me propose de montrer que … le travail de pensée … procède d'un écart initial entre discours spéculatif et discours poétique« (Mv 326, vgl. 343f). Er schließt hier eine Untersuchung zum Verhältnis von ontologischem und theologischem Diskurs bei Aristoteles an in Auseinandersetzung mit der Studie von Pierre Aubenque (Le Problème de l'être chez Aristote) (Mv 334ff).

[80] »Der geniale Streich besteht hier darin, in das Metaphorische nicht durch das Tor der Geburts-, sondern sozusagen der Todesseite einzutreten« (P. RICŒUR, LM 260). Vgl. D. OTTO, Wendungen der Metapher, 36ff.

hebung (wenn sie denn von Derrida ›behauptet‹ wird) reduziert Ricœur damit auf Heidegger und seine Folgen (vgl. LM 272).

Ricœur geht gesondert der These der »unausdrücklichen Wirksamkeit der abgenutzten Metapher« nach, die er auf dem Hintergrund seiner voranstehenden semantischen Untersuchungen meint, gründlich kritisieren zu müssen (LM 267).[81] Aber auch er gesteht zu: »wird die [tote] Metapher neu belebt, so erfüllt sie wieder die Funktion einer Fabel und einer Neubeschreibung« (LM 269).[82] – Wenn es aber derartige Wiederbelebungen gibt, dürfte die ›Wirksamkeit der abgenutzten Metapher‹ von Ricœur (und von Derrida) nicht als reines Verfallsphänomen verstanden werden. Gegen Derrida argumentiert er, daß Begriffsgenese und Lexikalisierung resp. Tod der Metapher nicht zu identifizieren seien, da man hier zwei Operationen unterscheiden müsse: die Übertragung von der Aufhebung, und die erstere, die Abnutzung, sei nur die Voraussetzung der Genese einer ›eigentlichen abstrakten Bedeutung‹ (LM 270).

Damit kommt vor allem Ricœurs grundverschiedene philosophische Perspektive zum Ausdruck, die allerdings recht genau der von Derrida inkriminierten ›Philosophie‹ entspricht. Ricœur zufolge gäbe es überhaupt keine Philosophie, wenn nicht der Begriff irreduzibel auf sein Schema wäre und wenn es nicht mit Hegel das »Leben des Begriffes im Tod der Metapher« gäbe (ebd.). Diese Grundüberzeugung eines vom Ausdruck unabhängigen Sin-

---

[81] »Mir scheint, daß die Wirksamkeit der toten Metapher nur in semiotischen Konzeptionen aufgewertet werden kann, die den Primat der Denomination und damit der Sinnsubstitution erzwingen und dadurch die Analyse unweigerlich an den wahren Problemen der Metaphorizität vorbeiführen, die bekanntlich mit dem Wechselspiel von semantischer Impertinenz und Pertinenz zusammenhängt« (P. Ricœur, LM 267). In der Tat wird von mir auf semiotischem Hintergrund die traditionelle resp. konventionelle Metapher aufgewertet, die allerdings von der toten zu unterscheiden ist. Hier reduziert Ricœur das weite Feld der Metaphern auf eine binäre Opposition, die m.E. besser als dynamischer Antagonismus verstanden werden kann. Zudem kann man mit Leibniz und Lotze einen Begriffsbegriff als ›Inbegriff der Relationen‹ konzipieren, der den Primat der *Benennung* impliziert. Daß damit ›die wahren Probleme‹ verfehlt würden, unterstellt eine Relevanzverteilung, die nur in einer ganz bestimmten Perspektive plausibel ist – und als ›die wahre‹ metaphysisch überhöht würde. Nur *für* eine strikte Privilegierung der emphatisch ›lebendigen‹ (und doch recht kurzlebigen) Metapher ist es ›das‹ Problem, wie semantische Impertinenz und Pertinenz zusammenkommen und welche Dynamik sich hier ergibt. Die Aufwertung der Denomination ist Ricœur suspekt, da sie angeblich einen Gegensatz von Bildlichem und Eigentlichem impliziere (m.E. keineswegs notwendig); vgl. aber: »Man braucht … keine Metaphysik des Eigentlichen, um den Unterschied zwischen dem Wörtlichen und dem Bildlichen zu rechtfertigen«, sondern wörtlich heiße schlicht ›gebräuchlich‹ (LM 268). Diese pragmatistische Einsicht wird von ihm leider nicht weitergeführt.

[82] P. Ricœur scheint fraglos die ›vor Augen liegende‹ Metapher zu privilegieren, ganz entsprechend der aristotelischen Wendung des ›vor Augen führen‹. Das »Ungesagte der Metapher« sei die »abgenutzte Metapher. In ihr wirkt das Metaphorische uns unbewußt, hinter unserem Rücken« – und das sei »Entropie der Sprache«, die die Philosophie der lebendigen Metapher gerade »vergessen« möchte (LM 260).

nes, sei *auch* in jedem Dekonstruktionsversuch vorauszusetzen (LM 271). Aber in der Frage nach einer Independenz des Sinnes von den Ausdrucksformen, dürften auch Ricœur und Blumenberg auseinandergehen, denn Blumenbergs Hermeneutik der Philosophiegeschichte lebt von der Rückführbarkeit (nicht der Reduzibilität) der ›Begriffe‹ auf ihre Schemata resp. Symbole, nicht um sie darauf zu reduzieren, sondern um sie von daher verständlich zu machen und lebensweltthermeneutisch rückzubinden. Ricœur seinerseits überspringt die basale Kritik Derridas und meint anscheinend, ihr durch seine spekulative Dialektik enthoben zu sein. Elegant spielt er daher Derridas Metaphysikkritik ihm selbst zurück, indem er meint, der »Vorrang des metaphysischen Diskurses« scheine sich »vor allem dem Argwohn« der Dekonstruktion zu verdanken (LM 273). Daß aber Ricœurs ›Lebendige Metapher‹ gerade von einer Herrschaft der spekulativen Dialektik ›lebt‹, steht in keinem Moment ernsthaft zur Disposition.[83] Derridas versuchter Nachweis der Indifferenz von metaphorischem und spekulativem Diskurs und seine Rückführung auf die Metapher kommen in ihrer Radikalität bei Ricœur nicht zu Gehör.

b) Derridas Selbstbehauptung

Derrida wendet sich in seiner auffällig polemischen Replik auf seinen Lehrer Ricœur zum einen und vor allem – und das mit Recht – gegen dessen Sicht seines Verhältnisses zu Heidegger. Ricœur sehe in der ›Weißen Mythologie‹ nur eine Fortschreibung und Radikalisierung Heideggers, so daß es Derrida lediglich um eine Kritik der Koppelung und Unterscheidung von eigentlich/uneigentlich und sichtbar/unsichtbar gehe (LM 272). Diese »Filiation« aber trifft auf Derridas Widerspruch (Entzug 326), in dem er auf seine Anmerkung zu Heideggers Spitzensatz aus dem ›Satz vom Grund‹ in der ›Weißen Mythologie‹ verweist[84], wo er ausdrücklich sein Mißtrauen gegenüber Heideggers metaphysisch-rhetorischem Metaphernbegriff äußert. Ihm selber gehe es vielmehr darum, »durchgängig die gewöhnliche philosophische Auslegung der Metapher in Frage« zu stellen und damit auch diejenige Heideggers (ebd.). Aber hat Ricœur nicht doch Recht mit seiner Filiationsthese? Liest man Heidegger schwach, wie oben vorgeschlagen, kann man einen Zug von Derridas Vorgehen damit in eins setzen, aber so würde Derrida reduktiv gelesen. Liest man Heidegger stark, wie von ihm selbst wohl intendiert, könnte man Derrida durchaus als eine Fortschreibung dessen verstehen, nur würde man auch dann die dezidierte Gegenbesetzung Derridas zu Heidegger abschatten. In jedem Fall also unterschreitet Ricœurs Redukti-

[83] P. RICŒURS Einschätzung, »daß eine Meditation über die Abnutzung der Metapher eher reizvoll als wirklich umwerfend ist«, weswegen ihm letztlich unverständlich bleibt, daß sie »auf so zahlreiche Geister eine reale Faszination ausübt«, konstruiert nicht nur eine seltsame Alternative, sondern zeigt eher, wie wenig er überhaupt mit Derridas Absicht und Durchführung anzufangen weiß (LM 268).

[84] J. DERRIDA, Randgänge 347, Anm. 31 (= Marges 269, Anm. 19).

onsstrategie die Eigenart Derridas. Ob sie allerdings mehr Gestus ist als Ernst und ob sie einsichts- oder gar zustimmungsfähig ist, bleibt eine andere Frage, die Ricœur gar nicht aufkommen läßt – im Unterschied zum oben unternommenen Versuch, Derrida zu verstehen.

Zum anderen schreibe Ricœur ihm, Derrida, zwei Behauptungen zu, die er gar nicht vertreten, sondern gerade problematisieren und dekonstruieren wolle. Die eine ist die der Einheit von metaphorischer und analoger Übertragung vom Sichtbaren auf das Unsichtbare, die Derrida in der Tat nicht vertritt, sondern als traditionelle Auffassung darstellt und problematisiert. Die andere ist die, daß sich das Verhältnis der Metapher zum Begriff als Abnutzung begreifen lasse, womit Ricœur die dabei sich vollziehende »Mehrwertproduktion« der »akkumulierenden Kapitalisierung« unterschlage und vor allem verkenne, daß Derrida diese Abnutzungsfigur ebenfalls problematisiere und nicht einfach behaupte (ebd. 327). In beider Hinsicht wendet sich Derrida zu Recht gegen die Unterinterpretation durch Ricœur, in der er einfach zwei ›Behauptungen‹ präpariert und ihm zuschreibt.

Nun gehen Derrida zufolge alle »Mißverständnisse« Ricœurs mit dem anderen Mißverständnis einher, »der *Mythologie blanche* eine These zuzuordnen«, die Ricœur zufolge die tote Metapher »zum Losungswort erhebt« (ebd. 330). Daß sich Derrida gegen diese ›oberflächengrammatische‹ Lesart verwehrt, leuchtet ein; aber wieweit beabsichtigt er, sich jeder These zu enthalten?[85] ›Keine greifbare These‹ insinuiert Derrida, und *entzöge* sich damit selber jeder Greifbarkeit, aber damit auch der ›ernsthaften‹ Auseinandersetzung. Er exponierte sich nicht, stellte sich nicht zur Disposition, sondern wäre un(an)greifbar ›verborgen‹. Wo nichts Reformulierbares gemeint würde, bliebe auch nichts mehr zu sagen übrig. Aber dieser Selbstentzug der Metapher wie Derridas soll im folgenden doch noch zu verstehen gesucht werden. Was besagt die ihn leitende Silbe »›*us*‹« (ebd. 327), die ›usage‹ und ›usure‹ gemeinsam ist? Meint der ›Entzug‹ das Thematisierungsdilemma und zugleich die Abnutzungsdynamik der Metapher (die phänomenologisch als passive Synthesis der Stabilisierung verstanden werden könnte)? Ihm zufolge meine das ›us‹ nicht nur die Abnutzung des Gebrauchs als »Erosion, Verarmung, Entkräftung«, sondern einen »*Dreh* (›retors‹)«, und der bedeute eine »nicht handhabbar[e] (intraitable) Struktur, in die wir von vornherein hineingestellt sind und von der wir fortgetragen werden« (ebd.). Wäre das die unvermeidliche ›Abdrift‹, die Derrida drastisch zu Eingang seines Textes in raffinierter Weise vorführt und mitvollziehbar werden läßt? »Ich versuche, *von* der Metapher zu sprechen, etwas im eigentlichen oder buchstäblichen

[85] »Wenn man, wie Ricœur, behauptet, daß die *Mythologie blanche* den Tod oder die tote Metapher zum Losungswort erhebt, so mißbraucht man sie und schiebt ihr etwas unter, wovon sich die *Mythologie blanche* deutlich abhebt« (Entzug 330). Aber er meint auch, »ich will zeigen, daß sich die *Mythologie blanche* nicht in den beiden isolierten Behauptungen erschöpft, die Ricœur ihr zuschreibt« (ebd. 331) – dann aber muß man annehmen, *diese* beiden Behauptungen werden durchaus *vertreten* (wenngleich nur *auch).*

Sinn über sie zu sagen …, aber ich werde, wenn man so sagen darf, von ihr gezwungen, über sie nach ihrer eigenen Art *more metaphorico* zu sprechen. Ich kann sie nicht behandeln *(en traiter)*, ohne gleichzeitig mit ihr zu handeln (*traiter avec*) … Es gelingt mir nicht, eine Abhandlung (*traité*) über die Metapher zu schreiben, die nicht ihrerseits einer metaphorischen Behandlung (*traité avec*) unterworfen wäre, so daß sich im selben Zug die Metapher als unbehandelbar (*intraitable*) erweist … Ich kann … das Abdriften und Wegrutschen nicht mehr ganz meistern« (ebd. 318).[86]

Im ersten Teil seiner ›Weißen Mythologie‹ gehe es ihm nicht darum, »das Schema des ›*us*‹ zu akkreditieren, sondern vielmehr darum, ein philosophisches Konzept, eine philosophische Konstruktion zu dekonstruieren, die auf dem Schema der abgenutzten Metapher aufbaut oder aus bedeutsamen Gründen … die Trope namens Metapher privilegiert« (ebd. 328). Es ist zumindest deutlich, daß Derrida damit *auch Ricœur* zu dekonstruieren sucht, sofern er die Metapher ›privilegiert‹ trotz seiner Kritik an der ›abgenutzten Metapher‹. In der Kritik dieser ›alten‹, ›abgenutzten‹, ›traditionellen‹ und gegebenenfalls ›toten‹ Metapher scheinen sich Ricœur und Derrida jedenfalls einig zu sein – im Gegensatz zu Blumenberg oder auch zu den kognitiven Metaphorologien. Die Gründe der Kritik aber sind divergent: Während Ricœur von der Emphase der lebendigen Metapher her argumentiert, ist Derridas Woher und Worumwillen die semiosische Eskalation als ›Aufstand der Zeichen‹. Er sieht das Thematisierungsdilemma und den unvermeidlichen Metaphernzirkel – in den auch er selber gerät –, will aber zugleich diese Dynamik thematisieren und problematisieren[87], was gar nicht ohne eine intentional bestimmte Thematisierung, (in seinem Sinn) eine Art ›Herrschaft‹ denkbar ist.[88]

›Entzug‹ der Metapher als Sprengmetapher

»Warum Entzug und warum Entzug der Metapher?« (Entzug 333) formuliert Derrida als Frage der Leser, und seine Antwort lautet: »Mein Problem heißt: Ökonomie«[89] (ebd. 332) und zur Erörterung dieses Problems behandelt er

[86] Das ›Abdriften und Wegrutschen‹ meint jedenfalls nicht eine Tendenz ›von der Metapher zum Begriff‹ (wie die Abnutzung), sondern eine basale und universale Dynamik der Metapher, wie oben vorgeschlagen die *eskalierende* Version der zentrifugalen Semiose.

[87] P. RICŒUR kann mit seiner spekulativen Dialektik den Zirkel vermeiden, denn: »Metaphorisch von der Metapher zu sprechen, ist keineswegs zirkulär, wenn die Begriffssetzung dialektisch aus der Metapher selbst hervorgeht« (LM 271). »Keineswegs also ist der Begriff der Metapher nur die Idealisierung seiner eigenen abgenutzten Metapher, sondern die Verjüngung aller toten Metaphern [?] und die Erfindung neuer lebendiger Metaphern, die die Metapher neu beschreiben, ermöglichen es, der Metaphernproduktion selbst eine neue Begriffsproduktion aufzupfropfen« (LM 272).

[88] Sofern die ›metaphysische‹ Metapher konzipiert werde unter der Dominanz des Namens und ursprünglich damit der der Benennung, ist es diese Dominanz, die subversiv entplausibilisiert werden soll. DERRIDA betont gegen Ricœur, seinerseits auch »das Privileg des Namens und des Wortes in Frage gestellt« zu haben (Entzug 330).

den ›Entzug‹ – als eine Dynamik, die sich der Ökonomie entzieht?[90] Der ›Entzug‹ sei in Derridas Sprache »mit einer reichen Polysemie versehen« (ebd. 334)[91], und *deswegen* ermögliche er, das (hermeneutische) Vorhaben zu verfolgen, »das größtmögliche Quantum an Energie und Information im Heideggerschen Text zu ergreifen« (ebd. 335).[92] Derrida *spielt*[93] mit dieser Vieldeutigkeit des Entzugs, verdreht und überdehnt die Bedeutungen – und *in alldem sucht er diese absolute Metapher für die eskalierende Dynamik der Metaphorizität in ihrem eigenen Vollzug zu sprengen*. Keine Um- oder Gegenbesetzung also, sondern die Dynamik der Metaphorizität selber soll mit ihrer eigenen Grundmetapher gesprengt werden, ohne daß etwas anderes anstelle dessen träte: *Vakanz* also ist das pragmatische Ziel, nur deutlich raffinierter als bei Rorty, durch negative Selbstbeziehung einer potentiellen Antinomie der omnipräsenten Metaphorizität.

Auf dem Weg dieser Destruktion entdeckt und formuliert Derrida in bemerkenswerter Prägnanz die Metaphorizität der Metaphysik, die nicht destruktiv, sondern konstruktiv auch den Horizont von Blumenbergs Metaphorologie bildet. »Der sogenannte ›metaphysische‹ Metaphernbegriff gehört in dem Maße zu *der* Metaphysik, in dem diese in der Epochalität ihrer Epochen einer *epoché* entspricht, anders gewendet: einem suspendierenden Sich-Entziehen des Seins, einem Entzug, einem Sich-Aufsparen und Zurückhalten, einer Verborgenheit und einer Verhüllung« (ebd. 336f). »Die gesamte Geschichte der abendländischen Metaphysik wäre damit ein umgreifender struktureller Prozeß, in dem die *epoché* des sich entziehenden, im Entzug haltenden Seins eine Reihe von verflochtenen Weisen, Wendungen, Modi, will sagen: von tropischen Figuren … *zeigen, darstellen* würde; man könnte versucht sein, sie mit Hilfe einer rhetorischen Begrifflichkeit zu beschreiben … Folgte man jener *Versuchung*, so müßte man sagen, daß *die* Metaphysik nicht einfach nur der abgeschlossene Raum ist, in dem *der* Begriff *der* Metapher aufkommt und eingesperrt bleibt … *Die* Metaphysik … wäre … selbst bereits in tropischer Situation. Die Metaphysik *als* Tropik, genauer: als metaphorischer Umweg, würde einem wesentlichen *Entzug* des Seins entsprechen … Man wäre dann versucht, zu behaupten: Die Metaphysik … trachtet, all ihre metonymischen Abweichungen und Verschiebungen in einer gro-

---

[89] »Sie tritt als heterogenes, diskontinuierliches Supplement, als irreduktibler tropischer Abweg zu der Tropik des Abgenutztseins hinzu« (J. DERRIDA, Entzug 332).

[90] M. JOY'S Urteil, »He shamelessly invokes the word ›re-trait‹, as a type of double entendre, to refer not only to this replication of a trait … but also to the withdrawal/forgetting … of Being itself«, wertet mehr, als es zu verstehen hilft (Derrida and Ricœur, 515).

[91] Dieser Ausdruck habe ein »polysemisches *und* disseminales Potential« (ebd. 340).

[92] Der ›Text‹ sind die beiden bereits zitierten Äußerungen Heideggers zum metaphysischen Metaphernbegriff. Hält Derrida ›den metaphysischen Metaphernbegriff‹ für eine brauchbare resp. sinnvolle Kategorie? Im Sinne der beiden Stellen aus dem ›Satz vom Grund‹ und ›Unterwegs zur Sprache‹, sofern Derrida eine Anmerkung zu einer Anmerkung aus der ›Mythologie blanche‹ (ebd. 347, Anm. 31) formulieren will (ebd. 323, 331f)? Vgl. J. GREISCH, Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger, 441f.

[93] Vgl. zur Spielmetaphorik Derridas, an der deutlich wird, daß diese Metapher mitnichten so sicher ›geregelt‹ ist, wie in manchen Rekursen auf sie impliziert wird: K. MAI, Die Phänomenologie und ihre Überschreitungen. Husserls reduktives Philosophieren und Derridas Spur der Andersheit, 270ff.

ßen Seins-Metapher oder in einer großen Metapher des Seinsdenkens aufzufangen und, ihrem ähnlichen Zug gemäß, darin zu versammeln. Diese Sammlung ist *die* Sprache *der* Metaphysik« (ebd. 337f).[94]

›Metaphysik ist metaphorischer Umweg‹, die Tropik also selber metaphysisch und bestimmend für die Epoche, die Epoché übt, also die ›des Abendlandes‹. Bei aller Dominanz der Repräsentation und Präsenzmetaphysik *entziehe* sich darin immer das Sein, herrsche also die subversive Dynamik des Entzugs. Derridas *Sprengversuche* der polysemischen Eskalation am Beispiel des ›Entzugs‹ bleibt aber *negative Ontologie*, und deswegen stürzt er ins Unsagbare als der Darstellungsaporie des ›Abwesens‹, die in kalkuliert absurder Weise zeigt, was er meint. Er begnügt sich aber anscheinend damit, in der Gegenbesetzung die Aporien zu zeigen und unterschreitet die Arbeit an der Umbesetzung. Paradox formuliert: Derrida *intendiert die Vakanz,* während Blumenberg vom *horror vacui* bedrängt bleibt und variante Umbesetzungen sucht. Eine der basalen Alternativen, die unentscheidbar sind, und zwar deshalb, weil sie für einen stets schon entschieden sind. Die erhebliche Frage Blumenbergs gegen Nietzsche, Derrida und Rorty ist allerdings, ob denn Vakanz (des transzendenten Signifikats) überhaupt erträglich sei und es nicht vielmehr ohnehin zu Umbesetzungen komme, die dann sorgsam kalkuliert werden müßten. Ist nicht etwa ›der Andere‹ oder die allmächtige omnipräsente Dynamis der Semiose eben eine solche Umbesetzung? Dann wäre Derridas Verfahren und Darstellungsform nicht negationslogisch, sondern raffinierter, etwa paradoxal zu lesen.

Derridas semiotisch dynamisierte negative (oder paradoxale?) Ontologie der Vakanz demonstriert hier in aller semantischen Dichte die Reflexions- und Darstellungsaporien des negativen Absoluten bis hin zur neomystischen Unsagbarkeit (dessen, was ohnehin noch nicht einmal gemeint sei, deswegen sei es auch keine negative ›Ontologie‹). Hier ist keine These mehr zu greifen und schon gar kein Argument; wie sollte auch, wenn gerade dessen ›Herrschaft‹ untergraben werden soll. Und doch läßt sich das wohl Vermeinte erahnen: Heideggers ›die Metaphysik‹ *sei* der ›Entzug des Seins‹, dem auch er noch erlegen sei. Dieser präsenzmetaphysische Diskurs könne nur »aufgrund eines Entzugs der Metapher *als* metaphysischer Begriff überwunden, entgrenzt werden« (ebd. 339) – *und ebendies versucht Derrida mit seiner Vorführung des ›Entzugs der Metapher‹*. Die Dynamis des metaphysischen Metaphernbegriffs zeigt sich in seiner *Eskalation des Entzugs*. Die Metapher wird »Alles, das Ganze des Seienden. Und es würde geschehen, daß man auf sie verzichten müßte, ohne auf sie verzichten zu können«, und eben dieses *Di-*

[94] Vgl. J. DERRIDA, Die Schrift und die Differenz, 423: »Die Geschichte der Metaphysik wie die Geschichte des Abendlandes wäre die Geschichte dieser Metaphern und dieser Metonymien«; und ebendiese Geschichte schreibt Blumenberg in diversen Varianten. Vgl. auch J. DERRIDA, Theologie der Übersetzung, bes. 30ff, und DERS., Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege, 119ff.

lemma sei die »Struktur des Entzugs und des doppelten Zugs, der ›retraits‹, die mich hier interessieren« (ebd. 338). Er zeigt damit die *Eskalation der omnipräsenten, basalen, notwendigen und irreduziblen Metapher,* die quer zu der metaphysischen Aufhebungs- resp. Reflexionslogik steht, aber sich gerade in sie (subversiv?) einschreibt.

Unklar bleibt jedoch, wieso Derrida hier den Konjunktiv gebraucht (»Man wäre dann versucht …«) und warum er von der ›Versuchung‹ einer Rhetorik als Analyse der Metaphysik spricht. Mit der ›tropischen Analyse der Metaphysik‹ und der Formel ›als metaphorischer Umweg‹ trifft er frappant genau Blumenbergs Worte; nur daß es Blumenberg gerade nicht um ein ›Meta-Meta‹, um die metaphorologische Beherrschung des metaphysisch-tropischen Diskurses geht.[95] Wäre nicht der Entzug des Seins eine prägnante Variation von Blumenbergs ›Wahrheitsmangel‹ und der impliziten ›Seins-‹ wie ›Gottesverborgenheit‹? Blumenbergs Erachtens ist allerdings die absolute Metapher aus anthropologischen Gründen (stets und explizit in der Neuzeit) ursprünglich diesseits ›der‹ Metaphysik im Horizont der kulturellen Lebenswelt loziert. So deutlich auch er ein ›Metaphysikkritiker‹ ist, wie etwa seine eigene Gegenbesetzung zu Leibniz zeigt (vgl. AAR), so fraglos gilt ihm die Metapher als vor-, nach- oder generell nicht-metaphysisch – und das scheint angesichts der Kritiken von Heidegger über Ricœur bis zu Derrida vielleicht doch zu einfach zu sein. Zwar kritisiert auch Blumenberg die rhetorisch-ornamentale Auffassung der Metapher, und die absoluten Metaphern sind immer wieder gefährdet, metaphysisch beim Wort genommen zu werden. Die absolute Metapher selber aber gilt Blumenberg als das fraglos Andere der bei Derrida inkriminierten Metaphysik. Und darin liegt eine metaphorologische Naivität – als blieben die metaphorischen Besetzungen der omnipräsenten metaphysischen Grundfragen stets Metaphern im Hintergrund und als wären sie von der Tendenz zur Resubstantialisierung der Hintergrundmetaphorik wie etwa des anthropologischen ›Mangels‹, der ›kosmischen Oase‹ und der Selbstbehauptungsfigur nicht gefährdet. Diese remetaphysierende Tendenz zur intendierten oder passiven Sedimentierung der Metaphern wird von Blumenberg nicht selbstkritisch gewendet.

›Weder-Noch‹ als intendierte Vakanz

Indem Derrida den Entzug des Seins demonstrativ ›dekonstruiert‹[96], soll die Metaphysik »als Onto-theologie« ›überwunden‹ resp. ›entgrenzt‹ werden

[95] Vgl. A. HAVERKAMP, Paradigma *Metapher*, Metapher *Paradigma*, 555f: »Was die Paradigmatik der Metaphorologie offenläßt, das Problem der Inkommensurabilität der Paradigmen, verlangt im Projekt der Metakinetik Meta-Rhetorik: eine Typologie der Figuralität, in der die implizite Metaphorik der Paradigmen und Epistemen unterschieden ist als je inkommensurable Rhetorik einer historisch-diskursiven Praxis«; aber genau diese ›Meta-Rhetorik‹ ist nicht nur nicht intendiert von Blumenberg, sondern nach Derridas Kritik ›unmöglich‹.

[96] Indem er »einen Entzug der Metapher sich ereignen« läßt (Entzug 340).

(Entzug 339). *Seine eigene Figur*, der ›Entzug‹, aber sei »weder wörtlich noch metaphorisch oder bildlich zu verstehen« (ebd. 340)[97] – und damit wird sein Vorhaben zweifelhaft, da er sich anscheinend selber dem vorgeführten Dilemma *›entziehen‹* will. Dieser Anspruch wird erhoben, um Entzug nicht als ein längst Bekanntes zu verstehen, von dem her dann der Entzug des Seins und der Metapher gedacht werden soll, sondern man könne – wie in kritischer Hermeneutik üblich – »erst vom Entzug des Seins als Entzug der Metapher aus verstehen«, was ›Entzug‹ heiße (ebd.). ›Entzug‹ soll hier demnach nicht eine allgemeine und schon vorverstandene Figur sein, mit Hilfe derer die beiden ›Fälle‹ unter sie subsumiert werden, sondern um den Entzug in seiner Eigenart zu verstehen, muß das konkrete Ereignis im vorgeführten Vollzug verstanden werden. Demnach geht es Derrida nicht um das Verständnis einer Figur, sondern mit dieser Figur geht er dem heideggerschen Thema nach in der Absicht »einer allgemeinen Zerrüttung … einer Destrukturation des Diskurses«, den Heidegger führt – in dem Wissen, daß er dabei den Horizont der hermeneutischen Problematik nicht hinter sich lassen kann[98] (ebd. 341). Mit dieser doppelten Absicht geht er Formulierungen Heideggers nach, *die metaphorisch sind, aber dies dezidiert nicht sein wollen*, wie dem Satz aus dem Humanismusbrief »Das Denken baut am Haus des Seins«.[99] Das ›Haus des Seins‹ »soll … nicht als Metapher fungieren, als Metapher im geläufigen, gebräuchlichen, das heißt eigentlichen Sinn« (ebd. 342). Als was aber dann? Entweder als Metapher in einem neuen Sinn, der nicht mehr Funktion der Metaphysik oder des ›üblichen Sprachgebrauchs‹ ist, oder aber in einem Sinn des ›weder-noch‹, der vermutlich mit dem Anspruch verbunden ist, diesseits von Metapher und Metaphysik und diesseits des üblichen Sprachgebrauchs zu sein – aber was soll damit besagt sein? Wo wäre der Ort dieser Sprache diesseits von Metapher und Metaphysik? In der Poesie?

---

[97] Vgl. B. DEBATIN/T.R. JACKSON/D. STEUER, Introduction: »And even if, as in the case of Derrida, the reification [der Metaphern für die Psyche] is ultimately used, in a further speculative move, to abandon all reification and figuration, it is no more than a return to the logic of the original metaphor: Freud's ›energy‹ and his idea that ›traces‹ result from different energetic states of the psychic apparatus. While Derrida's project resembles very much Wittgenstein's attempts to free himself from images which hypnotise thought and force it to rehearse the same moves over and over again, such a liberation, it seems, cannot be achieved by ignoring the well chosen motto of Blumenberg's *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979): ›Vous êtes embarqués (Pascal)‹. And to be in language means to depend on its images for the organisation of one's thoughts. The task, then, can only be to put the images in a balanced perspective« (2f).

[98] Derrida formuliert zugleich seltsam bescheiden: »Ich werde also bloß … unterstreichen, was Heideggers Aussagen über den sogenannten metaphysischen Metaphernbegriff auf der einen Seite und seinen eigenen Text auf der anderen Seite verbindet« (Entzug 341).

[99] Auffällig ist, daß Derrida nicht den klassischen Satz »Die Sprache ist das Haus des Seins« wählt (M. HEIDEGGER, Über den Humanismus, 5, 24). Derridas Zitate finden sich ebd. 48f.

Derridas Denkbewegung soll jedenfalls nicht vom Bekannten auf das weniger Bekannte gehen und deshalb nicht das Bekannte, das Haus, als Metapher für das weniger Bekannte, das Sein, nehmen, um das letztere ›anzueignen‹. Einfacher gesagt, der Gang des Verstehens soll nicht das Neue dem Bekannten unterordnen, und das wäre der Fall, wenn man die Wendung als Metapher verstehe mit der das Neue nur als Funktion des Bekannten verstanden und so beherrscht oder subsumiert würde, sondern: »Was hier mit der Quasi-Metapher ›Haus des Seins‹ geschieht, was hier unter Verzicht auf die Metapher und ihre Gangrichtung geschieht, ist dies: das Sein gibt aus seinem Entzug selbst das Haus, oder das Wohnen als das Zu-Denkende auf« (ebd.). Das Neue oder Andere invertiert die Verstehensrichtung und soll dem ›Haus‹ einen ›ursprünglichen‹ Sinn geben. Aber auch diese Vereinfachung wird von Derrida problematisiert, da man es weder mit einer Metapher im gebräuchlichen Sinn noch auch mit einer »einfachen Inversion« zu tun habe (ebd. 343). Womit dann? Der Satz sei weder ein Urteil noch konstatierende Aussage, und seine Bewegung sei trotz »seiner äußeren Prägung … weder metaphorisch noch wörtlich oder buchstäblich« (ebd. 344, vgl. 347). Demnach soll hier anscheinend kein ›neuer‹ Sinn der ›Metapher‹ zugespielt werden, sondern ein *Diesseits und ›Weder-Noch‹*, das sich aber prekär der Sprache entzieht und so mit einer diesseitigen Mystik des Unsagbaren einherzugehen scheint. Derrida paraphrasiert die intendierte Denkbewegung mit der Wendung »nur aus und in der Sprache läßt sich die Nähe des Nahen denken« (ebd. 343). Negativ heiße das, es gebe »keine Metasprache mehr, keine Metalinguistik, also keine Metarhetorik und keine Metaphysik«[100] (ebd. 344) – was aber statt dessen? Keine Umbesetzung, sondern ein *Vakuum* an diesen Orten, muß man vermuten, ›so etwas wie‹ ein totaler Horizontwandel. Daß gerade die Metapher keine Metasprache ist und die Eröffnung eines Horizontwandels ermöglichen könnte, bleibt appräsent.

Derridas deutlich an Heidegger erinnernder Umweg[101] ist in seiner starken Version ausgesprochen dunkel, und das (hoffentlich) mit ›poetologischem Kalkül‹. Statt dessen schlage ich hier wieder eine *Verharmlosung*, eine schwächere Lesart vor, die *die Inversion als Inversion* nimmt, mit der Intention, die Metapher nicht subsumtiv zu verflachen und das Andere nicht in die Perspektive des ohnehin Bekannten zu integrieren, sondern die Metapher von ihrer konkreten, individuellen und faktizitären Situation und Pointe her zu verstehen. Das hätte für den Metaphernbegriff zur Folge: »Erst wenn man

[100] Diese Perspektive der Verabschiedung hat die oben ausgeführte Folge, daß keine Metaphorologie möglich sei. Hier tauchen auch im Konjunktiv die negierten Auswege aus dem hermeneutischen Problem auf: »Man könnte versucht sein, alle möglichen, dieser oder jener Meta-Rhetorik entliehenen technischen Terme und Schemata zu benutzen, um damit *formaliter* zu beherrschen, was aufgrund seltsamer *Übertragung* einer tropischen Inversion … ähnelt. Man könnte versucht sein, diese besondere rhetorische Inversion der Trope ›Haus des Seins‹ zu formalisieren« (DERRIDA, Entzug 342f).

[101] Vgl. ebd. 344.

das sichere Verständnis dessen aufgibt, was man unter dem Namen der Metapher … wiederzuerkennen meint, kann man sich vielleicht der Nähe der Nachbarschaft nähern« (ebd. 345) – um ein lebensweltliches eigenes Verständnis ›der‹ Metapher und konkreter Metaphern zu gewinnen.[102] Derridas ›Weder-Noch‹[103] dagegen intendiert eine Vakanz, die unnennbar, unsagbar und darin unsäglich dunkel bleibt (vgl. ebd. 347). Darin scheint mir eine Strategie der Verfremdung und Unbestimmtheitsforcierung zu liegen, die das Wörtliche wie das Metaphorische unterlaufen will, um Unvertrautheit zu provozieren, – aber diese Intention operiert mit einem reduzierten und pejorativen Vorverständnis des Vertrauten wie der Metapher, das nur in einer ganz bestimmten enggeführten Konstellation plausibel ist. *Rückgewinnung von Unbestimmtheit* und *Unterlaufen des gewöhnlich Vertrauten* ist statt dessen auch ohne solche polemischen Lasten auf dem ›metaphorischen Umweg‹ der Metaphernvarianz und deren lebensweltorientierter Hermeneutik zu gewinnen, ohne daß man Heideggers oder Derridas ›Weder-Noch‹ teilen müßte.

Im übrigen kann man sehr zweifeln, ob die Perspektive des ›Weder-Noch‹ pragmatisch konsistent durchzuhalten ist (und ob die negationslogische Absurdität als kalkuliert zu interpretieren, nicht zuviel unterstellt). Zwar versucht Derrida zu widerlegen, daß in *seiner* Rede vom Entzug der Metapher selber eine Metapher des Entzugs am Werk sei (ebd. 345f), aber in der Bestreitung verstrickt er sich in eine ›Quasi-Metaphorizität‹, die zwar ständig die (schlechte) Alternative unterlaufen will, dabei aber in einer eigenen und kreativen ›Seinsmetaphorik‹ spricht, bei der vor allem klar wird, was er nicht will, nicht aber, inwieweit ein eigenes Metaphern*verständnis* in Anspruch genommen wird. Die verlegene Wendung der ›Quasi-Metapher‹, die aber keine Metapher sei, zeigt das ganze Dilemma[104] wohl eher nolens als volens. Etwas sieht aus wie eine Metapher, sei aber keine, ohne das klar würde, was es

---

[102] Blumenbergs ›metaphorischer Umweg‹ bietet ein reicheres, ›anderes‹ Verständnis der Metapher, auch wenn dieser auf ›Aneignung‹ und nicht auf ›ek-sistenzielle‹ Verfremdung zielte. Vgl. AAR 116.

[103] »Wenn ›die‹ Metaphysik eine Einheit hätte, so bestünde diese Einheit in der Ordnung dieser Gegensätze« (Entzug 349). Diese Gegensätze werden aber von Derrida (wie Heidegger) als systematische Konstruktion, als abstrakter Gegensatz, *gebraucht*, im doppelten Sinne, um ihn zu unterlaufen und damit wohl auch zu überwinden.

[104] »Then, following Derrida's tack, we are left with a language devoid of metaphor, which continues to operate in a quasi-metaphorical fashion. Thus we have virtual metaphors of metaphors, traces of traces, repeating themselves ad infinitum, ad nauseam, in divergent, discordant variations on a theme« (M. JOY, Derrida and Ricœur, 515). Von Joy wird der Anspruch schlicht ›beim Wort genommen‹, ohne näher zu prüfen, ob die Sprache Derridas wirklich ›devoid of metaphor‹ ist. »This indeterminate play of traces, of quasi-metaphorical, figurative tropes, must never be given any originary or procedural status. Although posited as anterior to metaphor/metaphysical language, these tropes have neither temporal nor spatial boundaries in any traditional sense« (ebd.). Aus diesem Verlust aller ›boundaries‹ ergibt sich eine Unbestimmtheit, die kaum noch verständlich ist – und es ergibt sich die Frage, ob das Unterlaufen einer (abstrakten) Antithese nur so denkbar wäre.

denn sonst sein soll. Diese verlegene Bestreitung ist zwar verständlich angesichts des enggeführten und pejorativen Metaphernvorverständnisses und im Rahmen der schlechten Alternative von verfallener Wörtlichkeit und davon abkünftiger Metaphern, aber dieses Darstellungsdilemma des ›Weder-Noch‹ zu verstehen und dies für sinnvoll zu halten, ist zweierlei. Es bleibt dunkel, warum der Ausdruck ›Metapher‹ stets auf das pejorative Vorverständnis fixiert wird, statt daß im Zuge der Entdeckung des Entzugs das Metaphernverständnis selber neu gefaßt wird, um es nicht mehr der abstrakten Vormeinung zu subsumieren. Die Hermeneutik des ›Weder-Noch‹[105] wird anscheinend höchst selektiv praktiziert – und dem Metaphernverständnis vorenthalten. Dabei zehrt die Dekonstruktion von dem, was ihr vorausliegt. Sie lebt von Vorgaben, ohne die sie trivial würde, die sie aber zugleich abstrakt verzerrt.

Am Ende des ›Entzugs‹ findet sich allerdings eine dunkle und offene Bemerkung über eine ›ganz andere‹ Möglichkeit der Metapher[106]: »Wenn man von Zug oder Entzug in einem Kontext spricht, in dem es um die Wahrheit geht, ist ›Zug‹ keine Metapher mehr, keine Metapher in dem Sinne, den wir gewöhnlich dem Wort geben … ›Entzug/doppelter Zug‹ (retrait) ist weder eigentlich noch wörtlich, noch bildlich zu verstehen« (ebd. 353) – aber möglich scheint hier immerhin, ›Entzug‹ als ›Metapher in einem *ungewöhnlichen* Sinn‹ zu verstehen. Der Entfaltung dieses ungewöhlichen Metaphernverständnisses entzieht sich Derrida leider – anders als Blumenberg.

6. Ricœurs Kritik der Neubeschreibungsthese und die Umbesetzung durch Präfiguration, Konfiguration und Refiguration der Lebenswelt

Derridas Kritik an Ricœur soll hier nicht das letzte Wort zu Ricœur bleiben. Zumal an ihm die diversen Kritiken seiner Metaphorologie – und vielleicht nicht zuletzt die Derridas – nicht spurlos vorübergegangen sind. Deswegen ist wenigstens kurz die Transformation seiner Metaphorologie nach der ›Lebendigen Metapher‹ zu erörtern. Diese Weiterentwicklung ermöglicht, die Genese metaphorischer Identität als narrativer ipse-Identität und deren metaphorologische Signifikanz näher zu bestimmen. Und im narratologischen Horizont erschließt sich, was in den metaphorologischen Texten geschieht,

---

[105] M. Joy vereinfacht Derrida treffend, allerdings anscheinend ohne das Dilemma zu sehen: »For if, as Derrida alleges, everything is happening with metaphor, and yet at the same time we must ›learn to live without it‹, we will never know where we are unless we stop and take stock« (ebd. 515f). Wie dieser ›stop‹ möglich ist, wie überhaupt das Leben ohne Metaphern möglich sein soll, bleibt völlig unabsehbar und bleibt ein bloßer Anspruch des ›Weder-Noch‹.

[106] Voraus geht noch eine Variante der Rhetorikkritik: »Die Rhetorik wird sich selbst und ihre Möglichkeit nur dadurch artikulieren können, daß sie sich durch den supplementären Zug einer Rhetorik der Rhetorik, einer Metapher der Metapher fortziehen läßt« (Entzug 353).

wenn sie Metapherngeschichten konfigurieren und in der Lektüre die Lebenswelt der Leser zu refigurieren vermögen. Dabei läßt sich systematisch Blumenbergs exemplarische Weiterentwicklung und Ausführung seiner Metaphorologie als explizite Lebensweltehermeneutik vorbereiten.

Zum Hintergrund der Selbstkritik Ricœurs und seiner Weiterentwicklung sei (zu) kurz an eine später von ihm problematisierte These erinnert: Gegen die strukturalistische Bestreitung der Referentialität der Metapher argumentierte Ricœur, »daß … die Aufhebung der verweisenden Dimension der Alltagssprache nicht der Abschaffung des Verweisungsbezugs überhaupt gleichkommt, sondern daß diese Aufhebung ganz im Gegenteil die negative Bedingung für die Freilegung einer anderen sprachlichen Verweisungsdimension, ja einer anderen Dimension der Wirklichkeit selbst darstellt« (BH 292). Die gestiftete Ähnlichkeit oder Nähe zwischen alltäglich Getrenntem bringe einen neuen Verweisungsbezug mit sich, »Aber Verweisung worauf?« (BH 293). Zur Klärung rekurriert er in diesem Zusammenhang *erstens* auf Black und Hesse, deren Grundthese es sei, daß das Modell in der Wissenschaft die gleiche Funktion habe wie die Metapher in der Poesie, »ein Instrument der ›Neu-Beschreibung‹« zu sein (ebd.). Er referiert Blacks drei Modelltypen (Stufen-, Analogie- und Theoriemodell) und *überträgt* dann deren Funktion, heuristische Fiktion und Neubeschreibung zu sein, auf die Metaphern, deren Neubeschreibungsfunktion darin bestehe, »daß die Fiktion auf die Wirklichkeit transponiert wird« (BH 294, mit Black); – was die Metapher allerdings modelltheoretisch verkürzt, da das Modell im weiteren Forschungsgang reduzibel resp. ersetzbar ist. In dieser problematischen Weise versteht Ricœur das Gleichnis als die dem Modell entsprechende metaphorische Form, womit die Beschreibungsfunktion des Modells durch die Modellfunktion des ›Modells‹ zum Verstehen des Gleichnisses auf dasselbe übertragen wird (BH 304f), zu Unrecht wie ich meine. Ein weiteres Argument bezieht er *zweitens* aus Goodmans ›Sprachen der Kunst‹[107], die auch Wirklichkeitsbezug hätten, der somit nicht auf die Wissenschaftssprachen (und Alltagssprachen) zu restringieren sei (BH 294f). Zwar sei das »Gestaltungsvermögen« der Kunst um so größer, je mehr sich deren Denotation dem Nullwert nähere (!), aber »sie bauen das Wirkliche gestaltend auf« (BH 295). Was aber ist dann ›das‹ Wirkliche? Goodman spreche hier von »Reality Remade« (ebd.)[108], die durch einen Etikettentransfer aufgebaut werde. Aber wie schon der Rekurs auf die Modelltheorie, so ist der auf Goodmans Symboltheorie kontraindiziert, denn in der ›Métaphore vive‹ hatte Ricœur diese gerade wegen ihres Pragmatismus und Nominalismus kritisiert (Mv 291, 300f), obwohl ohne diesen Theoriezusammenhang die Wirklichkeitshaltigkeit der ›Reality Remade‹ oder der ›Weisen der Welterzeugung‹ bei Goodman unverständlich bleibt.

Zugestanden, *daß* wir mit Metaphern referieren (auf welche Weise bleibt zu klären), dann fragt sich, mit *welchen* Metaphern wir *wie* referieren und mit Goodman, wie sich die metaphorische von anderen Formen der Bezugnahme unterscheidet. Von einem Thema einen Gehalt auszusagen, wäre eine Kennzeichnung oder Beschreibung, und eben darin liegt nicht die Pointe von Metaphern, auch wenn sie deskriptive Elemente haben (können). Wenn das Lebendige an der Metapher ihre *Neu*beschreibung der Wirklichkeit ist, wie Ricœur 1975 meinte, dann bleibt das *Deskriptionsmodell* in Kraft[109] (wie beim Setzen neuer Ähnlichkeit das Analogiemodell) und ebenso das der *Referenzialität* der Metapher.

---

[107] Wieso verhandelt Ricœur das ganze Problem dezidiert antipragmatisch im Horizont der Poetologie, statt auf der Alltagssprachebene, die doch auch Neubeschreibungen, Sistierung herkömmlicher Sichten und Eröffnung neuer kennt?

[108] Vgl. P. Ricœur, BH 281, mit N. Goodman, Sprachen der Kunst, c.1.

[109] Zur Selbstkritik vgl. P. Ricœur, PPR 234f, gegen die ›Referenz‹ der Metapher.

Zwar ergibt sich eine *Neu*bestimmung von Referenz und Beschreibung vom Phänomen der lebendigen Metapher her; gleichwohl bleiben die vom Begriff geleiteten Modelle gültig und orientierend. Erst an den Spannungen oder Zerdehnungen dieses Modells zeigen sich die Differenzen der Metapher. Ihre Eigenarten werden so an einem ihr uneigentlichen Modell dargestellt. Diese indirekte Fremdbestimmung der Metapher wird Ricœur korrigieren.

Bemerkenswert erscheint mir, daß Ricœur im gleichzeitig mit der lebendigen Metapher konzipierten, aber erst später ausgeführten Projekt von ›Zeit und Erzählung‹[110] das *Referenz-* und *Deskriptions*modell zur Analyse der Metaphern wie Narrationen überschreitet zugunsten seines *Refigurations*modells. Die Metaphorologie wird so in einem gewandelten Horizont loziert – und wäre eigentlich von dort her neu zu schreiben. »*Die lebendige Metapher* und *Zeit und Erzählung* gehören zusammen: sie erschienen zwar nacheinander, wurden jedoch zur gleichen Zeit konzipiert. Obwohl die Metapher traditionell Sache einer Theorie der ›Tropen‹ (oder der Redefiguren), die Erzählung hingegen Sache einer Theorie der literarischen ›Gattungen‹ ist, beruhen die von beiden hervorgebrachten Sinnwirkungen auf demselben zentralen Phänomen der semantischen Innovation« (ZE I, 7). Ricœur ersetzt in ›Zeit und Erzählung‹ das Referenz- und Beschreibungsmodell[111] vom Phänomen der Erzählung und der Lektüre her durch ein Modell der Textwelt und der durch die Lektüre transformierten, *refigurierten Leserwelt.*[112] Prägnant gesagt ist *Ricœurs Narrationstheorie die Weiterführung und Revision seiner Metaphorologie.* Es ist daher jede Diskussion der Metaphorologie Ricœurs unterbestimmt, die deren verspäteten integralen Zusammenhang mit der Narrationstheorie nicht beachtet.[113] Darüber hinaus erscheint seine Theorie narrativer Identität in ›Das Selbst wie ein Anderer‹ als vierter Teil von Zeit und Erzählung, so daß hier *eine metaphorologisch-narratologisch-alterologische Trilogie* vorliegt, *die den Horizont seiner Metaphorologie bildet.* Das ist zu belegen:

»[L]es expressions métaphoriques … ne se bornaient pas à une création de sens, basée sur une nouvelle pertinence sémantique, mais elles contribuaient à une redescription du réel

---

[110] Zur Mimesis I-III als Figur der Vermittlung von Zeit und Erzählung und der Refiguration als überkreuzter Referenz resp. überkreuzter Refiguration vgl. ZE I, 87-135, bes. 122-129 (zur Referenz, woraus sich die Folgefragen ergeben, Wahrheit und Verediktion sowie Wirklichkeit und Referenz neu zu bestimmen); vgl. den Übergang durch ZE II, 260ff, und das Ziel, die Refiguration, ZE III, 159ff, 253ff; vgl. zur Präzisierung: P. RICŒUR, Mimésis, Référence et Refiguration dans *Temps et Récit*, 29-40.

[111] »Daß diese … Kategorie der Repräsentanz oder Vertretung letztlich irreduzibel ist auf die der Referenz, wie sie in einer Beobachtungssprache oder in einer extensionalen Logik fungiert, wird bestätigt durch die von Grund auf dialektische Struktur der Repräsentanzkategorie: Repräsentanz … bedeutet nacheinander Reduktion aufs Selbe, Anerkennung von Alterität, analogisierendes Erfassen« (ZE III, 253f).

[112] Vgl. die Zusammenfassung von Mv in P. RICŒUR, RF 44-48, von der Referenz zur Refiguration auf dem Weg der Lektüretheorie, d.h. *Leserweltrefiguration.*

[113] Gegen die Appräsenz dieses Zusammenhangs in der Darstellung der frühen Metaphorologie Ricœurs bei M. BUNTFUSS, Tradition und Innovation, 13-52.

et plus généralement de notre être-au-monde, en vertu de la correspondance entre un voir-comme au plan du langage et un être-comme au plan ontologique. J'ai exprimé plus haut les réserves que suscite aujourd'hui cette suggestion. Non que j'aie renoncé à la sorte de véhémence ontologique qui, en toutes circonstances, motive la fracture du langage enclin à se clore sur lui-même et à célébrer sa propre gloire. Mais ce qui m'apparaît aujourd'hui faire défaut à cette théorie de la référence métaphorique, c'est la médiation opérée par la lecture entre la visée de vérité de l'énoncé métaphorique et l'effectuation de cette visée hors du texte. C'est, ai-je noté une premiére fois plus haut, *le monde du lecteur qui est offert à une telle redescription*; laquelle est avant tout une relecture du monde et de soi-même« (RF 73).[114]

»*Temps et récit III* tire les conséquences de ce remaniement de la notion de référence métaphorique en l'étendant aux énoncés narratifs. Mais les choses se compliquent au point qu'il *ne peut plus être fait usage de la notion de référence*, tenue pour trop solidaire de la logique extensionnelle, *ni même de celle de redescription, trop dépendante d'une théorie déterminée de la description*. Sous l'influence de la conception post-heideggérienne de la vérité, de sa critique radicale de la vérité-correspondance et de son plaidoyer pour la vérité-manifestation, j'en suis venu à dire que les énoncés métaphoriques et narratifs, pris en charge par la lecture, visent à *re-figurer le réel*, au double-sens de *découvrir* des dimensions dissimulées de l'expérience humaine et de *transformer* notre vision du monde. Je me trouvais ainsi fort éloigné de la conception linéaire d'une référence inédite spontanément opérée par des énoncés eux-mêmes inédits: *la refiguration me paraissait plutôt constituer une active réorganisation de notre être-au-monde, conduite par le lecteur, lui-même invité par le texte,* selon le mot de Proust que j'aime tant citer, à devenir lecteur de lui-même« (RF 73f).[115]

Wenn Ricœur mit dem Referenzmodell auch die Neubeschreibungsthese retrahiert, dann gerät rückblickend das Konzept der lebendigen Metapher ins Wanken. Die Neubeschreibung war *die* Übernahme *des* Leitmodells ›Modell‹ von Black und Hesse. Zudem war die Neubeschreibung die Neufassung der Analogie als dem ontologischen, final spekulativen Horizont der Metaphorologie. Wenn nun aber die Figur der Neubeschreibung abgelehnt wird

---

[114] Kursiv P.S. Vgl. »le problème de la référence des énoncés métaphoriques et de leur force de redescription – à quoi s'ajoutera bientôt le pouvoir de ›refiguration‹ du monde du lecteur par les intrigues narratives – fut l'occasion de prendre la mesure de ce qu'il m'est arrivé d'appeler la ›véhémence ontologique‹ que je reconnais au langage« (RF 60). »Déjà, dans *la Métaphore vive*, la mise en suspens de la référence de premier degré du langage ordinaire était portée au bénéfice d'une référence de second degré où le monde est manifesté non plus comme ensemble d'objets manipulables, mais comme l'horizon de notre vie et de notre projet, bref comme notre être-au-monde. Cette fonction de médiation reconnue au poème devait être renforcée un peu plus tard par celle exercée par la fiction dans l'ordre narratif; le double remaniement, au plan poétique et au plan narratif, de la dimension référentielle du langage allait poser le problème herméneutique fondamental: ce qui est à interpréter dans un texte c'est une proposition de monde, le projet d'un monde que je pourrais habiter et où je pourrais déployer mes possibles les plus propres« (RF 57).

[115] Zweite, dritte, vierte und letzte Kursivierung von P.S. – Vgl. als Beleg für die Trilogie-Konzeption: »Les années qui séparent *la Métaphore vive* (1975) de *Temps et récit I* (1983) ont été marquées par une exploration éclatée en plusieurs directions, dont je ne devais tenter de rassembler les résultats que dans *Soi-même comme un autre* (1987)« (RF 48, vgl. 53, 57, 61, 69f).

als dem Beschreibungsmodell verhaftet[116], wäre der Wirklichkeitsbezug mittels der Metapher neu zu erörtern – und von daher die gesamte Metaphorologie neu zu schreiben. Die entsprechenden Andeutungen formuliert Ricœur auch:

»Je ne renie pas aujourd'hui cette thèse [de la redescription], que je tiens certes pour aventurée, mais pour une autre raison que celle que l'on peut tirer, soit d'une position linguistique du type structuraliste, hostile par principe à tout recours à un facteur extra-linguistique dans le traitement du langage, soit d'une position épistémologique de type frégéen, selon laquelle seul le sens littéral d'un énoncé serait susceptible de se dépasser vers un référent extra-linguistique. M'appuyant sur l'analyse de ce que j'appelai plus tard refiguration, je dirai aujourd'hui *qu'il manquait un chaînon intermédiaire entre la référence*, en tant que visée appartenant à l'énoncé métaphorique, donc encore au langage, *et l'être-comme*

---

[116] Vgl. PPR 257f. Vgl. bereits 1975: »Auch dichterische Rede bringt Wirklichkeit zur Sprache; aber sie tut dies auf einer anderen Ebene als die wissenschaftliche Redeweise. Sie führt uns nicht in beschreibender oder didaktischer Sprache die Welt in ihrem So-sein vor, sondern die ihr eigene Strategie liegt, wie wir gesehen haben, gerade darin, den gewöhnlichen Verweisungsbezug der Sprache aufzuheben. Aber in demselben Maße, wie dieser Verweisungsbezug erster Ordnung aufgehoben ist, wird eine andere Kraft sprachlichen Weltbezuges freigesetzt, allerdings auf einer anderen Ebene von Wirklichkeit. Mit dieser Ebene ist jener Zusammenhang gemeint, der in der Terminologie Husserlscher Phänomenologie *Lebenswelt* und bei M. Heidegger ›In-der-Welt-Sein‹ heißt: Die objektive Welt des Handhabbaren wird abgeblendet und die Lebenswelt, das unverfügbare In-der-Welt-Sein zum Scheinen gebracht. Hierin liegt m.E. die grundlegend ontologische Relevanz poetischer Sprache« (BH 296; dto. TA 114). – Nun ist die Rede von zwei Ebenen der Wirklichkeit zunächst nur eine Wiederholung der Unterscheidung in dem Modell von Ebenen, was kaum weiterhilft. Zudem ist nicht einsichtig, weshalb hier von ›der‹ Wirklichkeit gesprochen wird, denn dieser epistemisch stark idealisierende Singular wird durch Ricœurs Pluralisierung des Weltbegriffs gerade konterkarriert. Hilfreicher ist der Hinweis auf *Lebenswelt* und *In-der-Welt-Sein*, auch wenn es keineswegs klar ist, daß mit den beiden Ausdrücken dasselbe gemeint sei. Dazu bedürfte es einer starken Homogenisierung der beiden grundverschiedenen Phänomenologien Husserls und Heideggers. Aber auch dann wiederholt sich die Frage, was es denn sein mag, *was Ricœur mit Lebenswelt meint.* »Verweisung worauf?« fragt sich weiterhin. – Worauf wird *nicht* verwiesen? Der ›gewöhnliche Verweisungsbezug der Sprache‹ werde sistiert, was zweierlei meinen kann: erstens wird nicht auf die ›vorhandene Wirklichkeit‹, d.h. die Wirklichkeit in ihrer Vorhandenheit diesseits der Lektüre referiert; zweitens wird nicht in ›gewöhnlichem‹ Sinn z.B. beschreibend oder konstatierend referiert. In der *Sistierung dieser beiden Gewöhnlichkeiten* liegen aber Probleme. Zum einen schließt sich Ricœur damit indirekt doch der strukturalistischen Sistierung der ›gewöhnlichen‹ Referenz (oder Heideggers ›Nichtung‹ einer bloß ›vorhandenen‹, konstatierenden Referenzweise und deren Vorhandenheitswelt) an, so daß nicht diese umgeformt, sondern eine neue, ›ganz andere‹ zweite Referenz postuliert werden muß. Zum anderen bedeutet diese Sistierung des Gewöhnlichen eine *Entpragmatisierung* der Metapher wie der Metaphorologie in eins mit der *Poetisierung* beider. Dadurch entsteht eine *›erneute‹, poetologische Krisis*: Die Kritik der objektivierenden Beschreibungssprache läßt ihn deren schlechthin Anderes entwerfen. Dieses Neue aber entbehrt der Lebensweltrückbindung insofern die ›gewöhnliche‹ Lebenswelt gerade nicht den rückwärtigen Horizont dieses Neuen bilden darf und kann, sondern nur eine der ›gewöhnlichen Lebenswelt‹ poetologisch entgegengesetzte neue Welt ›vor dem Text‹.

détecté par ce dernier. *Ce chaînon intermédiaire, c'est l'acte de lecture.* D'abord, c'est le lecteur en tant qu'interlocuteur de l'acte de langage du poème que se réfère à… Un énoncé, considéré en lui-même, ne réfère que dans la mesure où quelqu'un se réfère à. Or, l'acte du poète est aboli dans le poème proféré. Est seul pertinent *l'acte du lecteur qui*, d'une certaine façon, *fait la métaphore* en saisissant la nouvelle pertinence sémantique et son impertinence au regard du sens littéral. C'est aussi pour le lecteur qu'un être-comme inédit fait face au voir-comme suscité par l'énoncé métaphorique. *Ce qui finalement est redécrit, ce n'est pas n'importe quel réel, mais celui qui appartient au monde du lecteur.* La thèse ›réaliste‹ de *la Métaphore vive* me paraît plus aisée à défendre avec les correctifs que je viens de dire: c'est le monde du lecteur qui offre le site ontologique des opérations de sens et de référence qu'une conception purement immanentiste du langage voudrait ignorer« (RF 48).[117]

Demnach ist die *Leserweltrefiguration* die Umbesetzung der Neubeschreibungsthese, womit der Wirklichkeitsbezug als *Wirksamkeit* von Metaphern und Narration gefaßt wird, als ›Arbeit der Textwelt an der Leserwelt‹ und ›Arbeit des Lesers am Text‹. Das wundert zunächst, weil einer Narration mitnichten die ›semantische Impertinenz‹ einer Metapher eignet. Zudem ist ausgesprochen fraglich, ob eine Metapher denn stets ›gelesen‹ wird, ob also das Lektüremodell der Narratologie auf den Gebrauch resp. das Verstehen der Metapher übertragen werden kann. Vielmehr kann man fragen, ob nicht die Metapher in der pragmatischen Situation und im gesprochenen Wort auf eine Weise wirksam sein kann *ohne den Umweg* über die *literarische* Konfiguration zu nehmen. Das wäre eine Refiguration des Hörers durch die lebensweltliche *Anrede*. Ist doch die Metapher selber, schon in der Anrede, ein Umweg, der den Angeredeten zu refigurieren vermag. Lebensweltheoretisch gefragt: Bedarf die Lebenswelt des Umwegs über die Text- und Lesewelt, um refiguriert, variiert oder alteriert zu werden?

Die *poetologische* Theorie der Metapher erscheint im Horizont der Mehrdimensionalität der Metapher als eine emphatische Engführung, die in der *literarischen* Fassung der Refigurationsthese fortgeschrieben wird. Demgegenüber wäre eine *Pragmatisierung der Refiguration als deren Lebensweltrückbindung* denkbar[118]: Wenn der Akt des Lesens, also der Leser, die Metapher ›macht‹,

[117] Alle Kursivierungen bis auf die letzte P.S. (Punkte im Text); vgl. PPR 257f.

[118] Damit wiche man dezidiert von RICŒUR ab: »Durch diesen Rekurs auf die Vermittlung der Lektüre unterscheidet sich die vorliegende Arbeit [ZE] am deutlichsten von der *Lebendigen Metapher.* Abgesehen davon, daß ich in dieser vorhergehenden Arbeit noch geglaubt hatte, das Vokabular der Referenz beibehalten zu können« (ZE III, 255f). In der ›lebendigen Metapher‹ hatte Ricœur »dem Gedicht selber das Vermögen zugeschrieben, das Leben zu verwandeln, und zwar durch eine Art Kurzschluß, der zwischen dem *Sehen-als…,* das für die metaphorische Aussage charakteristisch ist, und dem *Sein-wie…* als dessen ontologischem Korrelat« (ebd. 256, Punkte im Text). »Ein tieferes Nachdenken über den Begriff der Welt des Textes und eine genauere Charakterisierung der für diese Welt maßgeblichen Transzendenz in der Immanenz haben mich indes davon überzeugt, daß der Übergang von der Konfiguration zur Refiguration es erforderlich macht, die fiktive Welt des Textes mit der realen Welt des Lesers zu konfrontieren. In eins damit wurde die Refiguration undenkbar ohne die Vermittlung der Lektüre« (ebd.).

dann heißt das, *der Gebrauch macht die Metapher*, in ihrer Produktion wie in ihrer Rezeption. Ist in dieser pragmatischen Perspektive nicht das sich auch *vor*literarisch ereignende Verstehen des Anderen bereits ein möglicher Weg der Refiguration der eigenen Lebenswelt? Schon aus der Perspektive von Ricœurs Theorie der ipse-Identität ergibt sich als elementare Frage, die die vermeintliche Notwendigkeit des literarischen Umweg entselbstverständlicht, ob nicht *die lebensweltliche Anrede des Anderen* als die ursprüngliche Gestalt dessen verstanden werden kann, was in literarischer Form als Konfiguration der Textwelt und Anspruch des Textes auftritt. Wäre es daher nicht hermeneutisch differenzierter, von einer *Mehrdimensionalität der Refiguration* auszugehen? Die *Leser*weltrefiguration ist so gesehen ›nur‹ der *narrative* Umweg der *Lebensweltrefiguration*, die indes nicht notwendig dieses Umwegs über die Literatur und deren Lektüre bedarf, auch wenn derselbe wie die Metapher ›absolut‹ ist.

Die Eröffnung der Möglichkeit einer alterologischen Lebensweltrückbindung der Leserweltrefiguration zur Lebensweltrefiguration kann man, in hermeneutischer Zurückhaltung, Ricœurs finalem Rückgang in die pragmatische Dimension der Lektüre selber entnehmen. Die »Konstruktionen der Geschichte« in den Formen der »Repräsentanz oder Vertretung« intendieren, »Rekonstruktionen zu sein, die den Forderungen eines *Gegenübers* Genüge tun« (ZE III, 253). Wenn die Narration wesentlich als konfigurierter *›Alter‹*, als anredendes Gegenüber, auftritt und wenn dessen Wirkung auf einen Mitvollzug durch den Leser in seiner *Lebenswelt* zielt, wäre diese Bewegung auch diesseits des Textes im Gegenüber der anredenden Präsenz des Anderen möglich. Der Umweg über die Textwelt wäre dann ›nur‹ eine ausgezeichnete (und als solche absolute) Gestalt dieses alterologischen Interpretationshandelns. In diesem Sinn wäre eine lebensweltlich ermäßigte Lesart Ricœurs hilfreicher, statt ihn bei seiner programmatischen Spitze zu nehmen. Der Umweg über die Textwelt ist ein möglicher und auch ausgezeichneter alterologischer Umweg, aber nicht der einzige, nicht das Nadelöhr, durch das jede Refiguration der Lebenswelt gehen muß. Die Narration *vertritt* lediglich in irreduzibler Eigenart das personale Gegenüber.

Die lebensweltliche Präfiguration als retrospektive Möglichkeitsbedingung der Narration ist in unserem lebensweltlichen Horizont bereits präsent als das stetige schon Interpretiertsein und Reinterpretierbarkeit unserer kulturellen Lebenswelt also als ihre *Erzählbarkeit*. Sofern uns in unserem jeweiligen ›Universum der Selbstverständlichkeit‹ was uns im Rücken liegt, verborgen bleibt, kann es in der Anrede des Anderen (resp. des Textes) ›aufgezeigt‹ und dadurch ›verwandelt‹ werden. Dies wäre eine Entselbstverständlichung ohne bloßen Verlust der Selbstverständlichkeiten, der eine Kontingenz wahrende Hermeneutik der so wesentlichen wie kontingenten Selbstverständlichkeiten entspräche, die sich somit gründlich unterschiede von der Entselbstverständlichung als transzendentaler Reduktion der Kontingenz. Die lebensweltliche oder literarische Refiguration zielt nicht darauf, der Lebens-

welt die Kontingenz auszutreiben, sondern sie anders zu perspektivieren und so zu variieren. Daher ist die Textwelt auch kein Ausgang aus der Lebenswelt in die Lesewelt ohne Rückkehr, kein Höhlenausgang also, sondern ein Umweg zur Refiguration der Lebenswelt.[119] Nur kann sich diese hermeneutische Bewegung, anders als Ricœur es darstellt, auch im vorliterarischen lebensweltlichen ›Verstehen des Anderen‹ ereignen.

Was Ricœur als *Umweg* über die Konfiguration der *Textwelt* darstellt, erhellt seinerseits den lebensweltlichen *›metaphorischen Umweg‹* (Wirkl 116). Es gilt auch für ihn und daher synekdochisch, was Ricœur für den literarischen Umweg formuliert: »Erst *in* der Lektüre kommt die Dynamik der Konfiguration an ihr Ziel. Und erst *jenseits* der Lektüre, in der tatsächlichen Handlung, … verwandelt sich die Konfiguration des Textes in Refiguration« (ZE III, 255). Der Weg in die Textwelt ist ein *Um*weg, sofern der Rückweg in die Lebenswelt des Lesers führt. Die Refiguration ist die Arbeit der Textwelt an der Leserwelt und das heißt, sie zielt auf die von der Textwelt unterscheidbare Lebenswelt. »Die Phänomenologie des Akts des Lesens … bedarf, um dem Thema der *Interaktion* wirklich gerecht zu werden, eines Lesers aus Fleisch und Blut, der dadurch, daß er die im und durch den Text vorstrukturierte Leserrolle ausfüllt, diesen *transformiert*« (ZE III, 277) – und transformiert *wird*.[120]

Einerseits also bedarf Ricœurs Refigurationstheorie als Lektüretheorie der Lebensweltrückbindung[121] durch das Phänomen der Anrede und des Verstehens des Anderen, damit der narrative Umweg kein bloßer Lebenswelt*ausgang* wird. Diese Rückbindung legt bereits das Theorem der Präfiguration

---

[119] »Die Repräsentanz- oder Vertretungsfunktion hat ihre Parallele in einer Funktion der Fiktion, die man in eins *aufzeigend* und *verwandelnd* hinsichtlich der Alltagspraxis nennen kann; aufzeigend in dem Sinne, daß sie Züge ans Licht bringt, die zwar verborgen, aber gleichwohl in unserer praktischen Erfahrung bereits angelegt sind; verwandelnd in dem Sinne, daß ein so durchleuchtetes Leben ein verändertes, ein anderes Leben ist. Hier ist der Punkt erreicht, wo entdecken und erfinden ununterscheidbar sind. Der Punkt also, wo der Referenzbegriff nicht mehr greift und zweifellos auch nicht mehr der der Neubeschreibung. Der Punkt, wo die Problematik der Refiguration – um auf eine Art produktiver Referenz hinzuweisen, in dem Sinne wie Kant von produktiver Einbildungskraft spricht – endgültig das Vokabular der Referenz verabschieden muß« (ZE III, 254).

[120] Die Lektüre sei »*Unterbrechung* und *Neubeginn* des Handelns« (ZE III, 292). »Diese beiden Perspektiven auf die Lektüre resultieren unmittelbar aus ihrer Funktion, die Phantasiewelt des Textes mit der tatsächlichen Welt des Lesers zusammenzubringen und zu verbinden«. Die Lektüre könne zum »unwirklichen Ort« werden, »wo das Denken von sich selbst ausruht«, oder aber »kein *Ort (lieu)* der Rast, sondern ein *Milieu*, das er durchwandert«. Dadurch wird die »Konfrontation der Welt des Textes mit der des Lesers zu einer *Stasis* und einem *Neuaufbruch (envoi)«* (ebd.). Daraus ergebe sich das »Paradox: je mehr sich der Leser in der Lektüre entwirklicht, um so tiefgreifender und weitreichender wird der Einfluß des Werks auf die gesellschaftliche Wirklichkeit sein« (ebd. 292f).

[121] In diesem pragmatistischen Sinne argumentiert auch D. CARR, White und Ricœur. Die narrative Erzählform und das Alltägliche, 174ff; vgl. schon DERS., Time, narrative, and history.

wie die Fortschreibung der Narrationstheorie in der Alterologie nahe. Das Verhältnis des Lesers zum narrativen Alter ist präfiguriert im Verhältnis zum ›Alter‹ in der Lebenswelt diesseits der Textwelt. *Andererseits* ist Ricœurs narrativer Umweg der Leserweltrefiguration ein Weg, die narratologische Dimension von Blumenbergs Metapherngeschichten zu verstehen, also wie seine konfigurierten Textwelten an der Lebenswelt des Lesers arbeiten (vgl. H 808ff). Blumenbergs *›metaphorologischer Umweg‹* ist ein Umweg über die narrative Konfiguration von Metapherngeschichten, die als Textwelten, als Imaginationshöhlen, den Leser ›unterbrechen‹, in ihre Welt hineinlocken und ihn als einen Anderen wieder zurückkehren lassen. Die Textwelt ermöglicht eine zeitweilige Distanznahme des Lesers gegenüber seiner Lebenswelt[122] und spielt ihm neue Möglichkeiten zu, die ihn nicht seiner Lebenswelt dauerhaft entziehen, also nicht wie die Sonne ans Licht locken und die Rückkehr in die Höhlen des Lebens vergessen machen, sondern als veränderten zurückkehren lassen: »par la fiction, par la poésie, de nouvelles possibilités d'être-au-monde sont ouvertes dans la réalité quotidienne; … la réalité quotidienne est métamorphosée à la faveur de ce qu'on pourrait appeler les variations imaginatives que la littérature opère sur le réel« (TA 115).[123] Die Textwelt wird zum verändernden Verstehenshorizont, vor dem (›devant‹) sich der Leser nun ein wenig anders verstehen kann als zuvor.[124] Durch die (zu wahrende) Differenz von alltäglicher Lebenswelt und literarischer Lesewelt eröffnet sich eine zeitweilige Distanznahme (genauer: eine Distanz*gabe*) von der alltäglichen Lebenswelt. Die Textwelt vermag als gelesene, eben als Lesewelt, der Lebenswelt neue Lebens- und Verständnismöglichkeiten zuzuspielen. Durch die Distanzierung von der alltäglichen Lebenswelt ermöglicht die Textwelt die Selbstdistanzierung des Lesers durch das Leben in der Lesewelt. Auf diesem Umweg spielt der Text dem Leser die Möglichkeit zu, Leser seiner selbst zu werden, durch die Entselbstverständlichung des selbigen Selbst (idem) des anderen Selbst (ipse) gewärtig zu werden.[125] In diesem

---

[122] Genauer gesagt: Distanznahme von manchen Vollzügen seiner alltäglichen Lebenswelt. Hier wäre möglich, verschiedene Horizonte einer geschichtlichen Lebenswelt zu unterscheiden, oder aber verschiedene Perspektiven in derselben.

[123] Ebd. heißt es, die Metapher sei dazu besonders geeignet.

[124] »Non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste« (TA 117; mit der Alternative von Verstehen und Konstituieren); »de la même manière que le monde du texte n'est réel que dans la mesure où il est fictif, il faut dire que la subjectivité du lecteur n'advient à elle-même que dans la mesure où elle est mise en suspens, irréalisée, potentialisée« (ebd.); »le texte est la médiation par laquelle nous nous comprenons nous-même« (TA 115). Dies sei das traditionelle Problem der Anwendung oder Aneignung, allerdings nicht einer Sache hinter dem Text, sondern einer Welt vor dem Text. Gadamers ›Sache des Textes‹ nennt Ricœur »*›le monde de l'œuvre‹*«; »c'est une proposition du monde; celle-ci n'est pas *derrière* le texte, comme le serait une intention cachée, mais *devant* lui, comme ce que l'œuvre déploie, découvre, révèle« (TA 116).

narratologischen Horizont läßt sich Blumenbergs Arbeit an der ›Lesbarkeit des Lebens‹ entfalten.

[125] Auch wenn die Lesemetaphorik als Grundmetapher für das Selbstverhältnis so absolut wie doch variierbar und umbesetzbar ist. Nur ist Lesen ein so reiches Paradigma des Verstehens, daß es resonant gebraucht werden kann, zumindest unter Lesern. »Si nous ne pouvons plus définir l'herméneutique par la recherche d'un autrui et de ses intentions psychologiques qui se dissimulent *derrière* le texte, … qu'est-ce qui reste à interpréter? Je répondrai: interpréter, c'est expliciter la sorte d'être-au-monde déployé *devant* le texte« (TA 114; Ricœur rekurriert daraufhin auf Heideggers ›Verstehen‹ in SuZ und dessen Zusammenhang mit Befindlichkeit und Situation). »Je retiens de cette analyse l'idée de ›projection des possibles les plus propres‹ pour l'appliquer à la théorie du texte. Ce qui est en effet à interpréter dans un texte, c'est une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres. C'est ce que j'appelle le monde du texte, le monde propre à *ce* texte unique« (TA 114f).

E. Ausweitung der Metaphorologie zur Lebensweltphänomenologie

1. *Verselbständigung der Metaphorologie 1971*

a) Subversives Verhältnis zur Begriffsgeschichte

Nach dem Ausscheiden der Metaphorologie aus dem Horizont der Begriffsgeschichte aufgrund von deren ›Selbstbeschränkung‹ auf den Begriff war eine Verselbständigung der Metaphorologie zu erwarten[1], *die* Verselbständigung, die schon in der genuinen Perspektive und Dynamik der ›absoluten Metapher‹ spätestens seit den ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹ angelegt war.[2] Wenn Blumenberg, wie oben gesehen, erklärte, an der Rückbindung der Metaphorologie an die Begriffsgeschichte, ihr Archiv und ihr Historisches Wörterbuch, festzuhalten (BM 163f, SZ 77), ist längst nicht entschieden, ob dem systematisch und faktisch auch so sei. Eine explizite Andeutung der künftigen Eigendynamik jedenfalls fand sich bereits 1960 im Anschluß an Kants Schematismus- und Symbolbegriff, der, so Kant, »eine tiefere Untersuchung verdient«[3]. Die ›Paradigmen‹ galten bereits als eine »Vorarbeit zu jener noch obliegenden ›tieferen Untersuchung‹« (PM 11). Eine ›definitive‹

[1] J. HAEFLIGER, Imaginationssysteme, 74f, unterscheidet ebenfalls Entwicklungsstadien der Metaphorologie, skizziert sie aber teilweise problematisch: So sei im ersten Schritt die Metapher als Vorfeld thematisch, und zwar besonders die ›Übergänge von der Metapher zum Begriff‹, »die im Zusammenhang mit der terminologisierenden Bewegung vom ›Mythos zum Logos‹ stattfindet« (74). Aber die Übergänge sind 1960 eine Horizonterweiterung gegenüber 1957 und die Bewegung ›vom Mythos zum Logos‹ wird von Blumenberg weder 1957 noch 1960 unterstellt, sondern widerlegt. Als ›zweite Stufe‹ versteht Haefliger ›die absolute Metapher‹ von 1960, obgleich er Belege aus den Paradigmen schon auf die erste Stufe bezieht. 1971 fällt als eigene Zäsur weg. Die dritte Stufe bilde der ›Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit‹ von 1979, die von Haefliger aber nicht mehr als ›Ausblick‹ verstanden wird: »Die Metaphorologie wird in dieser späten Phase zu einer ›Theorie der Unbegrifflichkeit‹ ausgebaut«. Außer den metaphorologischen Studien im engeren Sinne bezieht er das übrige Œuvre Blumenbergs nicht mit ein – und vergißt damit das an Ausführungen der Andeutung, was immerhin vorliegt.

[2] Vgl. zu dieser Rekapitulation oben II C 4 und 6. Eine Weitung des Horizonts der Metaphorologie war – wie oben ausgeführt – schon in den Paradigmen angelegt: Es solle »lebendig bewußt bleiben, daß eine Metaphorologie – als Teilaufgabe der Begriffshistorie und wie diese selbst als Ganzes – immer eine Hilfsdisziplin der aus ihrer Geschichte sich selbst verstehenden und ihre Gegenwärtigkeit erfüllenden Philosophie zu sein hat. Dementsprechend ist die Typologie von Metapherngeschichten darauf aus, Aspekte – vielleicht neue Aspekte – des geschichtlichen Sich-verstehens der Philosophie zu gewinnen und zu differenzieren« (PM 84).

Metaphorologie hat Blumenberg allerdings nie veröffentlicht. Versagt man sich Spekulationen über seine unveröffentlichte[4] oder gar ungeschriebene Lehre, fragt sich, warum? Die *systematische* Antwort darauf ist die Unmöglichkeit der Metaphorologie als systematischer Metatheorie, wie sie Derrida destruiert, oder als ›vollständiger Typologie‹, wie sie Blumenberg erwogen hatte. Im Unterschied zu Derrida intendiert er aber keine Vakanz, kein Weder-Noch und keine Sprengung der Metapher, sondern vom horror vacui getrieben entwickelt er seine Metaphorologie bescheidener als topische Philosophie. Er entwirft keine Gegenbesetzung, die in negativer Reflexionslogik zu enden droht, sondern arbeitet an einer Horizonterweiterung und Umperspektivierung der Begriffsgeschichte, indem sein »Hilfsdienst« auf die »genetische Struktur der Begriffsbildung« abhebt und darin »die Eindeutigkeit des Resultats als Verarmung an imaginativem Hintergrund und an lebensweltlichen Leitfäden erkennen läßt« (BM 163). Die Arbeit an der Begriffsgeschichte ist keine Gegenbesetzung der Metapher gegen den Begriff, sondern eine Umbesetzung der Perspektive, die sich allmählich verselbständigt. Die hermeneutisch eigenständige Aufgabe des ›Sich- und Andere-Verstehens‹ durch die memorial-imaginative Orientierung an der Metapher angesichts der Verluste durch die eindimensionale Orientierung am Begriff läßt die Hermeneutik der Metapherngeschichten zur *Hermeneutik geschichtlicher Lebenswelten als Genealogie der Gegenwart* werden.

b) Verselbständigung der Perspektive auf die Lebenswelt

Daß das dienstbare Verhältnis der Metaphorologie zur Begriffsgeschichte untergründig mehr als subsidiär ist, wird in den Beobachtungen an Metaphern von 1971 ausdrücklich: »Der Raum der Metapher ist der Raum der unmöglichen, der fehlgeschlagenen oder der noch nicht konsolidierten Begriffsbildung« (BM 171). Dieser Raum der Metapher ist insofern ›absolut‹, als ihn der Begriff nie zu füllen oder zu definieren vermag, was implizit schon 1960 mit dem Theorem der ›absoluten Metapher‹ klar war. Es heißt 1971 darüber hinaus: »Die Norm der Begrifflichkeit beruht auf vorgreifenden Orientierungen, die ihrerseits notwendig außerhalb des Normbereiches und seiner Systematik liegen müssen, die aber nicht dessen bloßes, sich im Prozeß selbst aufzehrendes genetisches Vorfeld bilden« (ebd.). Demnach könnte, zumin-

[3] »Denn zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen den Regeln, über beide und ihre Causalität zu reflectieren [also eine analogia relationis]. Dies Geschäft ist bis jetzt noch wenig auseinander gesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient …« (KdU § 59, AA V, 352). Blumenberg sagt zu dieser Formulierung, sie sei »der Satz, der zu den hier vorzulegenden Untersuchungen den ersten Anstoß gegeben hat« (PM 11).

[4] In den Nachrufen finden sich keine Hinweise; es gebe dafür aber briefliche Andeutungen Blumenbergs (Jürgen Werner, mündlich). Ich erhielt keine Auskunft von Tobias Blumenberg (brieflich). Nach Auskunft von F.J. Wetz findet sich keine weiter ausgearbeitete Metaphorologie im Nachlaß, der von M. Sommer bearbeitet werde.

dest im Vergleich mit der Begriffsgeschichte, *nur*[5] die Metaphorologie die geschichtlich varianten lebensweltlichen Hintergründe ausloten, die nicht im Begriff aufgehen, sondern bleibend, irreduzibel und *begriffs*geschichtlich unerschließbar metaphorisch zum Ausdruck kommen. Und dieser Bereich ist *mehr als das* Vor*feld des Begriffs*, womit Blumenberg seine Sicht von 1957 korrigiert.

Typologie der Metaphern als ›Andeutung‹ einer Theorie

Blumenberg intendiert 1971 »nicht [mehr?] die Entwicklung einer Theorie …, sondern nur die Andeutung einer möglichen Theorie« (BM 168). Damit versucht er einerseits die Anfrage Bruno Snells nach einem ›System absoluter Metaphern‹ und damit nach einer systematischen Metaphorologie zu ›umgehen‹ und die Ansprüche und Erwartungen zu mäßigen, andererseits will er den Anspruch theoretischer Philosophie nicht gänzlich aufgeben. Aber da dieses Problem nicht eigens erörtert wird, oszilliert der Status seiner Metaphorologie, die dadurch immer wieder von Derridas Einspruch gefährdet wäre, wenn sie in theoretischer Distanz die Metaphern ›bloß‹ beschriebe und nicht selber verstrickt wäre in ihre thematischen Phänomene. Eine »Typologie sucht zu befestigen, was sich geschichtlich als ständige Suche nach dem Spielraum des Möglichen realisiert … Jede Gegenwart will sich dessen versichern, daß sie nicht der Inbegriff des Notwendigen ist, sondern daß sie und wie sie im Spielraum des Möglichen liegt« (BM 165). Die implizite Distanz dieser Möglichkeitsauslotung und der ›Versicherung der Gegenwart‹ durch eine metaphorologische Typologie[6] könnte ein Versuch sein, hinter den Metaphern zu stehen, sich dem Entzug zu entziehen und die unvermeidliche Verstrickung in die eigenen ›Reihenbildungen‹, die eigene Pragmatik, einzuklammern. Das wäre *die Epoché*, die Derrida als der metaphysischen Metapher zu eigen versteht.

1971 vermutet Blumenberg (noch), daß die potentiell antinomischen Themen wie Welt, Zeit, Geschichte, Leben und das Selbst »untereinander eine geordnete Struktur der Verschränkung zu bilden« scheinen, »der die Funktionen absoluter Metaphorik entsprechen könnten« (BM 168). Und dazu gehöre »zumindest noch eine weitere Totalität jenseits der Welt, die etwa *Jaspers* ›das Umgreifende‹ genannt hat, alles das, was sich mythologisch in

[5] Das ›nur‹ bleibt aber von der problematischen Disjunktion von Metapher und Begriff resp. Metaphorologie und Begriffsgeschichte abhängig. Wenn der Begriffsbegriff so erweitert würde, daß er perspektivisch und horizonthaft gefaßt wird, müßte das ›nur‹ revidiert werden.

[6] Vgl. V. BOHN, Einleitung, 7-21, und R. BULTMANN, Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode, 369ff; vgl. zur Typologie PM 11, 19f, 46, 84ff, 108 (und zur Rhetorik, 44ff); BM 164f, 168; AAR 111f, 114f; LdW 11. Die Typologieprogrammatik klingt zwar gelegentlich wieder an (vgl. BM 164ff), es bleibt aber bei einem ›Ausblick‹ auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, von der ›nur‹ fragmentarische Vorgriffe entfaltet werden (resp. weit ausgeführte einzelne Beispiele; vgl. H).

Überwelt und Unterwelt, in Vorwelt und Eschatologie differenziert« (BM 168f) – also auch ›*Gott‹ als absolute Metapher*[7], so ist im hiesigen Zusammenhang zu verdeutlichen. Die genannten Themen nehmen bereits (fast) alle späteren Monographiethemen vorweg und sind meistenteils auch schon in den Paradigmen angelegt.[8] So behandelt er dieser ›Andeutung‹ einer Theorie entsprechend ›die Welt‹ in der ›Lesbarkeit der Welt‹, ›die Zeit‹ in ›Lebenszeit und Weltzeit‹, ›die Geschichte‹ ebenda und in seinen Studien zur Phänomenologie der Neuzeitgenese (der ›Legitimität der Neuzeit‹, der ›Kopernikanischen Wende‹ und der ›Genesis der kopernikanischen Welt‹), ›das Leben‹ im ›Schiffbruch mit Zuschauer‹, das Reich der Mythen in der ›Arbeit am Mythos‹, die Subjektivität oder das Selbst schließlich in seinen Studien zu Subjektivität und Selbstbehauptung (und im ›möglichen Selbstverständnis‹), und den hier nicht genanten ›Menschen‹ und seine ›Kultur‹ in den ›Höhlenausgängen‹. Die Andeutung einer systematisch ›geordneten Struktur der Verschränkung‹ allerdings kann man diesem topisch konstellierten Œuvre nicht ›ablesen‹.[9] Diese Vermutung von 1971 scheint sich nicht so bewährt zu haben, daß sie von Blumenberg durchgehalten worden wäre, erstens weil keine Vollständigkeit der antinomischen Themen (resp. der denkbaren regulativen Ideen) möglich ist, zweitens weil sie kein konstantes System bilden und drittens, weil seine Perspektive (zumindest de facto) intern loziert also in seine Geschichten verstrickt ist. Daher arbeitet seine Metaphorologie nicht systematisch, teleologisch und implizit normativ, sondern topisch und deskriptiv, allerdings nicht ohne eigene Horizontintentionen und daher *fort*schreibend und in seiner Perspektive variierend.

Lebenswelt als Horizont der Metapher

Von der Metapher gelte, die »Struktur von Vorgriff und Übergriff schafft sie nicht, sondern in sie tritt sie ein« (BM 170).[10] Diese Struktur ist nichts anderes als die der *Horizontintentionalität*, die den sich erstreckenden, sich dehnenden Raum der Geschichte aufspannt. Und der Vollzugsraum der Intentionalstruktur ist die *Lebenswelt,* als der Horizont, in dem ›wir‹ leben: »Wenn die Lebenswelt nicht die Intentionalität vorgreifender und übergreifender Er-

---

[7] »Projektion ist das Verfahren der Erfüllung der außerweltlichen Vorstellungsräume, Transzendenz die Form der Grenzüberschreitung« (BM 169) – trotz des Projektionsbegriffs ist bei Blumenberg keine freudsche Religionskritik impliziert.

[8] *LdT*: PM 41, 113f; BM 203ff – *SZ*: PM 23; BM 171ff (zur Schiffahrtsmetaphorik: PM 59f, 61) – *LN*: PM 26ff – *GKW*: PM 27, deutlicher 106ff – *KdV*: PM 31 und die Cusanus-Abschnitte; BM 170 – *LdW*: PM 82, im Anschluß an Husserl; 77; BM 199 – *H*: PM 84ff.

[9] »›Das Leben‹ als Totalität individuellen Daseins, ›das Selbst‹ als der sich unbekannte Träger dieser Totalität, ›die Geschichte‹ als die übergreifende Einheit solcher Lebenstotalitäten und schließlich ›die Welt‹ als die ihrerseits umfassende Totalität aller in die Geschichte einwirkenden Realitäten« und zudem die zitierte ›jenseitige‹ Totalität (BM 168).

[10] Vgl. B. DEBATIN, Rationalität der Metapher, 133ff, 154ff, 214ff, 331ff, und vgl. oben II C 6d.

weiterungen hätte, ... so könnte es die Negation nicht geben. Wer wirklich und insistent nur rezeptiv-unmittelbar leben könnte, besäße dieses Instrument nicht«, und das heiße einfacher: »Die Lebenswelt ist eine Welt auf Widerruf. Die Metapher manifestiert diesen unüberschreitbaren Sachverhalt exemplarisch. In ihr artikuliert sich der unbestimmte Erwartungshorizont erstmals« (ebd.). Blumenberg verortet die Metaphern damit in der ›widerrufbaren‹, geschichtlich labilen und daher stets varianten Lebenswelt, die er als intentional strukturierten Horizont der Metapher versteht, der seiner Version der genetischen Phänomenologie zugänglich ist. *Daher bedarf er einer Lebens-welt›theorie‹* (oder zumindest eines differenzierten Lebensweltverständnisses) *als Horizontbestimmung der Metaphorologie.* Dieser Rückgang auf die Intentionalität und die Lebensweltthematik wird in den ›Beobachtungen‹ noch nicht weiter ausgeführt, im programmatischen ›Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit‹ 1979 wird dieser Horizont jedoch zentral werden.[11]

Hier ist eine systematisierende Bemerkung zu *Blumenbergs Lebensweltverständnis* nötig.[12] Negativ formuliert hat er weder einen streng transzendentaltheoretischen (Husserl)[13], noch einen kultursoziologischen (Schütz)[14], noch einen kommunikationstheoretischen (Habermas)[15] Lebensweltbegriff. Was dann? Seine *eigenen* Formulierungen in ›Lebenszeit und Weltzeit‹ könnte man folgendermaßen systematisieren: Er unterscheidet Lebenswelt im Singular (erste Stufe) und Lebenswelt*en* im Plural (zweite Stufe, vgl. LzWz 86f). Der *Singular* benennt einen *quasi*transzendentalen hypothetischen terminus a quo von Geschichte (vor dem Auseinandertreten von Intention und Erfüllung), der *Plural* die kulturellen geschichtlichen Lebenswelten. Das Auseinandertreten der Intentionaldifferenz wie das unvermeidbare Gewahrwerden dessen bedeutet den Eingang in die Geschichte und damit das Verlassen der ›vorgeschichtlichen‹ Lebenswelt. Die singularische Lebenswelt *ist* ›stets schon verlassen‹ unter den Bedingungen der Geschichte, während die pluralen Lebenswelt*en* die kulturell-geschichtlichen ›Wirklichkeiten, in denen wir leben‹

---

[11] Nach seiner Husserlauseinandersetzung »Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie« von 1963 (Wirkl 7ff) erschien 1972 »The Life-World and the Concept of Reality« (D 53). Dieser Text benennt das Höhlengleichnis als erste Darstellung des Verhältnisses von Lebenswelt und Wirklichkeit (später tritt die Thalesanekdote hinzu), weswegen die ›Höhlenausgänge‹ als ausgeführte Lebenswelt›theorie‹ (und in eins als Kultur›theorie‹!) gelesen werden können (ebd. 425).

[12] Vgl. in der Sache (allerdings etwas anders) B. MERKER, Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Merker spricht von der »Restitution von Lebenswelt« (87) und von »Erneuerung der verlorenen Lebenswelt« (90), und das ist wohl doch zu stark formuliert.

[13] Vgl. LzWz 66. Vgl. R. BERNET/I. KERN/E. MARBACH, Edmund Husserl, 199-208; M. SOMMER, Lebenswelt und Zeitbewußtsein, 19ff. Sommers Studie ist als eine phänomenologiegeschichtliche Ausführung des Hintergrundes von ›Lebenszeit und Weltzeit‹ lesbar. Zur Begriffsgeschichte vgl. R. WELTER, Der Begriff der Lebenswelt.

[14] Vgl. A. SCHÜTZ/TH. LUCKMANN, Strukturen der Lebenswelt, bes. Bd. 1, 25ff.

[15] Vgl. J. HABERMAS, Nachmetaphysisches Denken, 63-104. Vgl. zu den Lebensweltheorietypen F.J. WETZ, Lebenswelt und Weltall, 84-115.

sind. Den singularischen Lebensweltbegriff könnte man als zeitphänomenologische Weiterführung von Husserls *genetisch-phänomenologischem* Begriff unter Einklammerung von dessen Cartesianismus[16] verstehen. »The life-world is the counterpole of reality in which phenomenology has become possible, but also, according to Husserl's later self-understanding, it has thereby become inevitable. Between the two poles lies history« (D 53, 430). Hier meint ›Lebenswelt‹ strikt die ursprüngliche singularische: »The life-world is thus never the world in which we live« (ebd.) – im Unterschied zu den pluralen kulturell-geschichtlichen Lebenswelt*en*, und in letzterem Sinn wird im folgenden von ›Lebenswelten‹ gesprochen. Die singularische Lebenswelt sei von der Welt, in der wir leben, unterschieden durch ihr »lack of possibility« (ebd.), »the life-world is defined precisely by the fact that no modalization has yet taken place in its contents, that the process of ›possibilization‹ has not yet begun, in short, that phenomenology would be impossible in it« (ebd. 443). Eben die Möglichkeitsvielfalt der Wirklichkeiten resp. Lebenswelten, in denen wir leben, ist Thema von Blumenbergs Phänomenologie geschichtlich-kultureller Lebenswelten, weswegen *sein* Lebensweltbegriff nicht mehr transzendentaltheoretisch begründet ist, sondern anthropologisch konzipiert.

Allerdings hat Blumenberg keine explizite Lebenswelt›theorie‹, sowenig wie einen elaborierten Lebenswelt›begriff‹, sondern der bleibt operativ, implikativ im Hintergrund und wird absolut *metaphorisch* dargestellt, sei es als Paradies (LzWz 71ff) oder als Erlebnispark (ebd. 48ff). Die ursprüngliche, singularische Lebenswelt als imaginierter terminus a quo von Geschichte ist »eine Welt, die hält, was sie verspricht, was auch immer es sein mag«, in der »eine genaue Entsprechung zwischen der Weckung von Erwartungen und der Herbeiführung von deren Erfüllungen« herrscht (ebd. 49), also eine »Passung zwischen dem Horizont der Bedürfnisse und dem der Bedingungen ihrer Befriedigung« (ebd. 76). Unter zeitphänomenologischem Aspekt ist die singularische Lebenswelt diesseits der Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit, womit zugleich gesetzt ist, daß dieser imäginäre Urzustand instabil ist, denn eher früher als später geht schon den imaginären ersten Menschen diese Differenz auf, womit sich der erste Schritt in die Geschichte ereignet (in passiver Synthesis, oder besser gesagt in passiver Analysis).[17] Schon die Struktur humanen Daseins also wie deren Verortung im gleichsam ›prähominiden‹ Antagonismus von Leben und Welt provoziert den Zerfall der ursprünglichen Lebenswelt.

Die für Blumenberg basale Relation von Erwartung und Erfüllung wie von Perspektive und Horizont rekurriert auf Husserls *Intentionalität* als »Keimzelle der Lebenswelt«[18], die auch dessen ›Weg in die Geschichte‹ pro-

---

[16] Vgl. i.d.S. M. SOMMER, Lebenswelt und Zeitbewußtsein, 89f, 220ff; zur Metaphorik, ebd. 56, 179ff, 183ff.

[17] Vgl. zur Paradiesmetapher und der Enge der Zeit III A 10 und 11.

[18] M. SOMMER, ebd. 64.

vozierte, den Blumenberg in seiner Hermeneutik geschichtlicher Lebenswelten weitergeht. Statt die Intentionalstruktur aber egologisch zu konzipieren, wird sie bei Blumenberg *anthropologisch* umbesetzt im Anschluß an Herder, Plessner und Gehlen (vgl. AAR). Die *Exzentrizität* Plessners wird nicht als gesicherte Distanz der Beobachtung verstanden, sondern in der Spannung des Weltverhältnisses wie der fehlenden *Passung* von Mensch und Welt wird die Arbeit gegen absolutistische Daseinsgefährdungen zur *Aufgabe der Kultur* resp. der erst kulturell zu erarbeitenden Passung. Insofern kann man bei Blumenberg auch von einen *dupliziten implikativen Wirklichkeitsbegriff* sprechen: der absolutistischen Wirklichkeit stehen die kulturellen ›Wirklichkeiten in denen wir leben‹ entgegen.[19] Die Genese dieser kulturellen Lebenswelten substituiert den Verlust des (nie ›gehabten‹) Ursprungs, wobei es bei näherer Hinblicknahme nicht um ›bloße‹ Substitute geht und auch nicht um eine Fortdauer der ursprünglichen Lebenswelt (vgl. LzWz 53f, 64ff), sondern wie in der Metapher um ›absolute Substitute‹, besser gesagt um absolute symbolische Formen, die in teils passiver, teils aktiver Synthesis die Wirklichkeiten bilden, in denen wir leben.

Die Mängellage ist demnach die basale geschichtliche Ursprungssituation des Menschen, die sein Aussein auf Seinkönnen bewegt.[20] Die Intentionalstruktur ist demnach nicht mehr als Struktur des Bewußtseins, sondern als eine des humanen Daseins konzipiert, allerdings nicht im existenzialanalytischen Sinne von Heideggers Sorge[21], sondern anthropologisch gewendet im Sinne eines elementaren Ausseins auf Überleben, das mehrdimensionale symbolische Formen der ›Überlebenskunst‹[22] provoziert, für die der Aspekt

---

[19] Beide Bestimmungen sind allerdings funktional-relational, was sich daran zeigt, daß auch die Technik eskalieren und absolutistisch werden kann. Hier wird deutlich, daß die Arbeit am Aufbau kultureller Lebenswelten nicht unproblematisch ist, denn sie bleibt ambig und kann kippen, etwa in die Resubstantialisierung oder den Wahn, ›das Paradies‹ wiederherzustellen. Diese Arbeit würde totalitär und provozierte verhängnisvolle Enttäuschungen. Für die Kultur heißt daß, sie kann kein Inbegriff des gefeierten Fortschritts sein, sondern bleibt von der Gefahr ihrer eigenen absolutistischen Übertreibung durchzogen.

[20] Hier bedürfte es einer pragmatistischen resp. symboltheoretischen Präzisierung. Denn die Mängellage ist zwar die unterstellte Ursprungssituation, faktizitär aber finden wir uns stets schon in kulturellen Lebenswelten vor, die es nicht allererst aufzubauen, sondern um- oder auszubauen gilt (zu diesem ›In-der-Kultur-sein‹ vgl. H 793-820). Blumenbergs genetisch-phänomenologische Relecture der Lebenswelt tendiert dazu, die Selbstverständlichkeiten in ihrer Genese zu verstehen (was man im Anschluß an Husserls Analysen zur ›passiven Synthesis‹ verstehen könnte). Die genetisch-phänomenologische Analyse würde einseitig, vergäße sie, daß die kulturelle Lebenswelt für jemanden auch stets schon *vorgefunden* ist. Schlicht gesagt: Leben ist zwar Arbeit, aber Arbeit ist nicht das Leben, sondern Leben lebt ursprünglich von Vorgaben diesseits der Arbeit.

[21] Vgl. zu deren antiheideggerscher Remetaphorisierung und ihrer anthropologischen Interpretation: SF 197-222, bes. 217ff. Unter dem »Aspekt der Zeitthematik« ist Sorge »akute Selbsterhaltung« (217).

[22] Vgl. PH. STOELLGER, Hermeneutik des Lebens und Rhetorik des Überlebens; vgl. auch den Titel von F.J. WETZ/H. TIMM, Die Kunst des Überlebens.

der ›techne‹ bestimmend ist. Von dieser Intentionalstruktur der Selbsterhaltung zum kulturellen Überleben des Menschen sind die *geschichtlichen* Lebenswelt*en* basal durchzogen (im Unterschied zu der imaginierten ursprünglichen Lebenswelt, die diesseits dieser antagonistischen Dynamik der Intentionalität liegt). Daher entsteht aus den Antrieben der geschichtlichen Lebenswelten selber (wie anfänglich aus dem Zerfall der ursprünglichen Indifferenz) die Technik, schon in Gestalt der Sprache (vgl. Wirkl 7-54). Eine metaphorische Verdichtung der frühesten Bewohner kultureller Lebenswelten sind die ersten Erzähler, die in der Höhle zurückbleiben und am warmen Feuer erfinden, was ihnen einfällt, oder fortspinnen, was ihnen von den Jägern und Sammlern erzählt wurde.[23]

Die basale *Duplizität* von singularischer und pluralischer Lebenswelt steht in ›Lebenszeit und Weltzeit‹ (LzWz 86ff) neben einer *dreigliedrigen* Unterscheidung von ›final-posthistorischer‹, ›alltäglich-subhistorischer‹ und ›prähistorischer‹ Lebenswelt (ebd. 65ff), die man als Ausdifferenzierung und Fortbestimmung der zweigliedrigen verstehen kann. ›Der‹ Geschichte gegenüber tritt die singularische Lebenswelt in einen terminus a quo und einen terminus ad quem auseinander als Initial- und Finalwelt gleichsam, wobei deren Status allerdings prekär ist. Sie dürfen nicht deskriptiv, sondern nur als absolute Metaphern in phänomenologischer Funktion verstanden werden. Die *›alltäglich-subhistorische‹* ist ›sekundär‹ und damit pluralisch, geschichtlich und kulturell variant.[24] Ohne solche zeitweiligen resp. fragmentarisch stets mitgesetzten Entlastungen und Fraglosigkeiten, ohne eine subhistorische Lebenswelt in Gestalt einer teils labilen, teils stabilen *kulturellen Passung*, könnten wir nie überleben.[25] Um zu überleben bedarf es der Arbeit an der Kultur, die sich sonst in ›kultureller Entropie‹ zu zerstreuen droht. Die *›prähistorische‹* Lebenswelt ist die bereits erörterte quasitranszendentale Unterstellung einer stets schon verlassenen Lebenswelt als methodische Fiktion einer Phänomenologie der geschichtlichen Lebenswelten, ein imaginierter[26] Anfang, von dem her sich der Fortgang verstehen läßt. Die *›final-posthistorische‹* Lebenswelt wäre eine finale Konvergenz von Erwartung und Erfüllung, gewissermaßen die Wiederkehr oder ›Neuschöpfung‹ des imaginierten Ur-

---

[23] Unter diesem Aspekt liest sich Blumenbergs letztes Werk zu Lebzeiten, die ›Höhlenausgänge‹, als eine genetisch-phänomenologische Kulturtheorie.

[24] *Sie* könnte man mit M. MOXTER ›Kultur *als* Lebenswelt‹ nennen; nicht jedoch die ›prähistorische‹ oder die ›posthistorische‹ Lebenswelt, die Blumenberg zufolge vor- resp. nachgeschichtlich ist.

[25] Aus diesem Grund kann die ursprüngliche Lebenswelt insofern ›nie gänzlich verlassen‹ werden, als ihre *Funktion* in der subhistorischen irreduzibel präsent bleibt (insofern sind diese Funktion und die ihr entsprechenden symbolischen Formen absoluter *Grund*bestand der Kultur).

[26] Von nicht erlebbaren Anfängen haben wir stets nur Abduktionen und entsprechende Grundmetaphern (ggf. in theoretischer Funktion); vgl. dazu H 11ff. Die ›Erinnerung‹ an einen Anfang ist daher unvermeidlich imaginativ (vgl. dazu Vico, oben II C 5).

sprungs, die unter geschichtlichen Bedingungen nur als Hoffnung oder Wahn auftreten könne.[27] Darin liegt einerseits eine lebensweltttheoretisch begründete offensichtliche Absage an die Apokalyptik[28] resp. Chiliasmen wie auch an alle naiven Rekurse auf die vermeintliche Gegebenheit einer heilen Lebenswelt. Wenn Blumenberg die übertriebenen Prätentionen einer Lebenswelt*rückholung* abweist, meint er, es könne unter den Bedingungen der Geschichte keine Rückholung der ursprünglichen Lebenswelt geben, da deren Indifferenz von Erwartung und Erfüllung nur imaginiert und retrojiziert ist. Nachdem die Intentionaldifferenz und der Antagonismus von Leben und Welt wie im Zeitbewußtsein einmal aufgebrochen ist, ist die nur imaginäre primordiale Indifferenz für immer verloren – und erlebbar ist sie ohnehin nie, wie eine Vergangenheit, die nie Gegenwart war. Solche Sehnsüchte der Rückholung, die Blumenberg kritisch das ›Lebensweltmißverständnis‹ nennt (vgl. LzWz 7-68, Wirkl 4f), sind naiv und reifizieren den imaginären terminus a quo der ursprünglichen Lebenswelt, zu der kein Weg zurückführt, weil sie nie war, ist oder sein wird. Gleichwohl spricht Blumenberg andererseits ausdrücklich von einer »Tendenz auf finale Lebensweltlichkeit« (LzWz 64), zu der auch die ›Technisierung‹ zähle, mit der allerdings alle Handlungen gemeint sind, die auf den ›Handlungszwang‹ reagieren. Lebenswelt im Singular sei nicht nur »Initialstatus« als status naturalis, sondern auch »Finalstatus«, der jedoch nicht der status gloriae[29] sei (LzWz 42). Im Unterschied zu den prägnanten resp. bedeutsamen Verdichtungen von Sinn und Sinnlichkeit partizipieren an dieser Tendenz also auch ›die Üblichkeiten‹, die in pragmatistischer Perspektive thematisch würden. Die ›Tendenz auf finale Lebensweltlichkeit‹ kann man als kulturgenetisches Movens verstehen, das zum Auf-, Um- und Ausbau kultureller Lebenswelten führt, insoweit bliebe sie geschichtlich. Sofern sie nicht ›nur‹ auf pragmatische Stabilisierung zielt, sondern sich auch in besonders bedeutsamen Gestalten verdichtet, ist diese ›Finaltendenz‹ nicht auf ›Entlastung‹ oder ›Kompensation‹ zu reduzieren. Die Einprägsamkeit und Dauer ausgezeichneter Bedeutsamkeiten verdichtet ein Leben oder ein Ereignis in einer Weise, die es erstaunlich beständig gegen-

---

[27] Vgl. LzWz 65, 71ff, 80ff. Blumenberg meint allerdings: »Für die Definition der ›Lebenswelt‹ ist diese Bipolarität gleichgültig« (LzWz 42). Nun ist sehr fraglich, ob nicht für die Lebenswelt gerade das ›definiri nequit‹ gilt. Und Blumenberg definiert sie auch nicht, sondern paraphrasiert sie, formuliert prägnante Verdichtungen und entwirft absolute Metaphern für die Lebenswelt. Für das Verhältnis der Lebenswelt im Singular zur Geschichte jedenfalls ist die Bipolarität von ›initial und final‹ mitnichten marginal.

[28] Vgl. dazu PH. STOELLGER, Arbeit an der Apokalyptik zur Dehnung der Zeit.

[29] Der status gloriae würde über diesen Finalstatus anscheinend noch einmal hinausgehen? Blumenberg notiert: »eine durch und durch erhellte Welt wäre die, in der Feststellungen nicht mehr getroffen zu werden brauchten« (LzWz 42). Diese »Feststellungsunbedürftigkeit« bezieht er auf die initiale und die finale Lebenswelt, so daß sich die Vermutung nahe legt, im status gloriae bestünde eine ›Feststellungsunfähigkeit‹; nur, wäre dieser status noch ›In-einer-Welt‹?

über der sinnindifferenten Weltzeit sein und nachhaltige Orientierungsfunktion entfalten lassen kann. Die Tendenz als ›*post*historische‹ ginge aber in überschießender Weise über die Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit hinaus und würde in apokalyptischer Weise prekär. – Inwieweit kulturelle Gestalten und Vollzüge von besonderer *Bedeutsamkeit*[30] wie die Bachsche Matthäuspassion eine Ruhelegung von bedrängenden Fragen und eine labile Form von Intentionalitätsentlastung erlauben, resp. eine vergängliche geschichtliche Indifferenz von Erwartung und Erfüllung gewähren, ist eine Frage der Auslegung von Blumenbergs ›Matthäuspassion‹ – die man als zeitweilige Antizipation finaler Lebenswelt verstehen kann.

Kognitive Funktion der Metaphern

Der hermeneutische Rückgang auf die Lebenswelt als Horizont der Metapher wäre nicht möglich, ohne nach dem korrelativen ›Jenseits‹ der ursprünglichen Lebenswelt, den Wissenschaften und Technisierungen, und nach der Präsenz und Funktion der Metapher in ihnen zu fragen. Denn die geschichtlichen Lebenswelten und Wissenschaften sind keine getrennten Bereiche, sondern Wissenschaften gehen aus ihrer Lebenswelt hervor und zehren von ihr. Wissenschaft wie Technisierung sind aus den Antrieben ihrer Lebenswelt motiviert.[31] Und jede Wissenschaft wie auch der reflexive Selbstbezug der Wissenschaften lebt *mit* und *in* zentralen Fragen *von* absoluten Metaphern, in denen diese Rückbindung zum Tragen und zum Ausdruck kommt. Sie sind zum Teil fachspezifisch, wie die Metapher der ›Quelle‹ zeigt, zum Teil die Wissenschaften übergreifend wie die Metapher ›Paradigma‹.[32] Um dem nachzugehen werden von Blumenberg nicht mehr nur die Metaphern im philosophischen Text behandelt, sondern generell in wissenschaftlichen Texten, in denen sie eine stabilisierende und orientierende Funktion und eine vornehmlich zentri*petale* Dynamik haben. Daher entwikkelt die Metaphorologie eine *wissenschaftsgeschichtliche* und implizit *wissenschaftstheoretische* Dimension, die Blumenberg auch als solche benennt und in extenso ausführt (KW, LN, GKW, LzWz).

»Die Aufgabe nun, Metaphorik selbst noch in der internen Wissenschaftssprache aufzuspüren, zielt nicht auf deren mögliche ästhetische Umwertung, also nicht auf Erhaltung oder Erweckung von Vieldeutigkeit, sondern viel eher auf einen in der Metaphorik konservierten Konsistenzfaktor. Denn die Metapher homogenisiert einen Kontext von einer Orientierung her, sein Verständnis auf diese hin. Sie macht deutlicher, wie zunächst different Erscheinendes zusammengekommen sein kann und zusammenhängt. Die Funktion

[30] Vgl. dazu B. MERKER, Bedürfnis nach Bedeutsamkeit, 83ff; C.-P. BECKE, Bedeutung und Bedeutsamkeit, 61ff; H.-U. LESSING, Bemerkungen zum Begriff der Bedeutsamkeit bei Hans Blumenberg. Der Begriff der ›Bedeutsamkeit‹ wäre anhand von My 68-126, bes. 77 (vgl. LdW 14) und E. ROTHACKERS ›Satz der Bedeutsamkeit‹ zu erörtern (Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins, 43f).

[31] Vgl. dazu Wirkl 7-54, bes. 40ff, 46ff.

[32] Vgl. A. HAVERKAMP, Paradigma *Metapher*, Metapher *Paradigma*, 547-560.

einer Metaphorologie kann also sein, einem hermeneutischen Konzept seine Eindeutigkeit zu sichern oder Korrekturversuche an einem derart noch nicht gesicherten zu stützen. Die Metaphorologie hat deshalb keinen ästhetischen Aspekt, weil sie Vieldeutigkeit gerade nicht hinnimmt, sondern die Tendenz auf Eindeutigkeit der wissenschaftlichen Sprache akzeptiert« (BM 191).[33]

Diese programmatische Aufgabenformulierung ist das phänomenologisch notwendige Implikat der Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik. Sofern die Wissenschaften aus den Antrieben der Lebenswelt entstehen, ist die Hermeneutik der einen nicht ohne die der anderen sinnvoll, denn sie ist eine Hermeneutik der Differenz und damit der Relation. So wird der Horizont der Metaphorologie selber zwiefältig: Sie ist eine Hermeneutik des Vortheoretischen und eine der Theorie, eine der Lebenswelt wie der (von ihr lebenden) symbolischen Formen, die rückbezüglich zu ihrer Genese und Erhaltung beitragen. In den Wissenschaften ist die *kognitive* Funktion der Metaphern dominant, wie sie auch von zeitgenössischen *kognitiven* Metaphorologien ausgearbeitet wird (vgl. Lakoff/Johnson und Debatin). »Metaphern sind in diesem Sinne Leitfossilien einer archaischen Schicht des Prozesses der theoretischen Neugierde« (SZ 77) – und eben damit sind auch Blumenbergs *neuzeitgenetische Studien* aus dem Horizont seiner Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik motiviert. Treffend urteilt Haefliger über diese Verwandtschaft: »Ohne Übertreibung darf behauptet werden, dass Blumenberg rund zwanzig Jahre vor der Formulierung der konzeptuellen Metapherntheorie deren grundsätzliche Postulate im Ansatz vorwegnimmt«[34].

Damit verschärft sich die Differenz zu Derrida, der die Tendenz auf Eindeutigkeit gerade ›dekonstruiert‹ und auf Polysemie und Vakanz des transzendenten Signifikats aus ist. Die wissenschaftsgeschichtliche und -theoretische Perspektive der Metaphorologie ist nicht ihre einzige Dimension, aber im Unterschied zu Derrida sucht Blumenberg diese funktionale und formale *Mehrdimensionalität* der Metapher zu *verstehen,* statt sie normativ zu disqualifizieren mit einer hintergründigen Verfallsthese wie der der ›Abnutzung‹. Andererseits (entgegen der nur kognitiven Perspektive) ist die Metapher eben nicht auf ihre kognitive Funktion zu reduzieren, sondern ursprünglich eine Ausdrucks- und Darstellungsform der vortheoretischen Einstellung, die nicht metaregulativ auf theoretische Distanz zu bringen ist. Die metaphorologische Hermeneutik der Krisis dieser theoretischen Einstellung wird die Pointe von Blumenbergs Ausarbeitung der ›Beobachtungen an Metaphern‹

---

[33] Blumenberg akzentuiert hier die *zentripetale* Dynamik der Metapher wegen des wissenschaftshistorischen Kontextes dieser Äußerung. Da es hier um die *Metapher* im wissenschaftlichen Zusammenhang geht, kann die zentripetale nicht ohne eine zentrifugale Dynamik gedacht werden. Gleichwohl kann die Metapher eine Stabilisierungsfunktion haben, die dem Begriff verwandt ist, etwa indem sie Modelle generiert resp. einen Horizont stabilisierend strukturiert. S.o. das Quadrupel der Formen und Funktionen, II C 6d.

[34] J. HAEFLIGER, Imaginationssysteme, 79.

in seinem ›Schiffbruch mit Zuschauer‹ als indirekter Darstellung des Schiffbruchs *des* Zuschauers bilden.

2. Lebensweltphänomenologie als Theorie der Unbegrifflichkeit 1979

a) Unbegrifflichkeit und die Antinomie ihrer Thematisierung

1960 hatte Blumenberg mit seiner Metaphorologie »an eine subsidiäre Methodik für die gerade ausholende Begriffsgeschichte« gedacht, und: »Seither hat sich an der Funktion der Metaphorologie nichts, an ihrer Referenz einiges geändert; vor allem dadurch, daß Metaphorik nur als ein schmaler Spezialfall von Unbegrifflichkeit zu nehmen ist« (SZ 77). Diese Behauptung einer strikten funktionalen Kontinuität der Metaphorologie *untertreibt,* wie gesehen, die nachweisbare Verselbständigung der Metaphorologie. Ihre materialen Untersuchungen haben in den zwei Jahrzehnten von 1957 bis 1979 längst den Horizont der Begriffsgeschichte überschritten und sind nicht mehr als ›subsidiäre‹ Studien für begriffsgeschichtliche Lexikonartikel verständlich, weder im Umfang noch in ihrer Eigendynamik.

Daß die Metapher *nur eine* Figur der Unbegrifflichkeit sei, ist eine Pointe der Ausweitung der Metaphorologie von 1979, die Blumenberg im ›Schiffbruch mit Zuschauer‹, genauer gesagt in dessen Anhang »Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit« entfaltet (SZ 75-93). Diese Ausweitung war bereits in den Paradigmen angelegt in der Untersuchung der Übergangsformen der Metapher. Weiterführend ist nun besonders die Entdeckung der *›Verwandten‹* der absoluten Metapher, die Mehrdimensionalität der Formen der Unbegrifflichkeit. Das Subjekt, oder auch Geschichte, Welt, Zeit und ›Gott‹ ziehen nicht nur Metaphern, sondern auch Fabeln, Anekdoten, Glossen, Gleichnisse, Narrationen und Mythen als verwandte begrifflich irreduzible Formen der Unbegrifflichkeit auf sich. Die Weiterentwicklung der Metaphorologie ab 1979 wird am deutlichsten in Blumenbergs Monographie über die Geschichte der Metapher der »Lesbarkeit der Welt« 1981 und der Anekdote für das Verhältnis des Theoretikers zur Lebenswelt, »Das Lachen der Thrakerin« von 1987. Im Horizont der so erweiterten Metaphorologie stehen auch die »Arbeit am Mythos« von 1979 und die »Höhlenausgänge« von 1989.

1979 wird diese Eigendynamik der metaphorologischen Perspektive programmatisch explizit: »Man könnte sagen, die Blickrichtung habe sich umgekehrt: sie ist nicht mehr vor allem auf die Konstitution von Begrifflichkeit bezogen, sondern auch auf die rückwärtigen Verbindungen zur Lebenswelt als dem ständigen … Motivierungsrückhalt aller Theorie« (SZ 77). Damit ist klar, daß Blumenberg die strikte funktionale ›Subsidiarität‹ nicht aufrechterhält. Für die Theorieentwicklung – und für deren genetische Aufklärung und die kritische Auseinandersetzung – entscheidend ist die damit programmatische *Ausweitung zur Lebensweltphänomenologie.* »Deshalb wird eine Metaphorologie, will sie sich nicht auf die Leistung der Metapher für die Be-

griffsbildung beschränken, sondern sie zum Leitfaden der Hinblicknahme auf die Lebenswelt nehmen, nicht ohne die Einfügung in den weiteren Horizont einer Theorie der Unbegrifflichkeit auskommen« (SZ 82f). – Aber nicht nur die (ab jetzt in dem exponierten *weiteren* Sinn) metaphorologische Analyse der Formen der ›Unbegrifflichkeit‹, sondern die selber unbegriffliche Arbeit an den in ihnen unbegrifflich bearbeiteten *Grundfragen* ist es, worauf Blumenberg indirekt aus ist, was somit die Besetzung seiner theoretischen Horizontintentionalität ausmacht. In seiner ›Arbeit an der Metapher‹ arbeitet er zugleich selber an den bereits exponierten Grundfragen.

Unbegrifflichkeit ist ein *paradoxer Begriff*, der als Inbegriff vortheoretischer und theoretischer Ausdrucks-, Darstellungs- und Orientierungsformen fungiert, für das, was nicht auf den Begriff zu bringen ist. Er wird hier von dem traditionellen ›Unsagbaren‹ her bestimmt (SZ 83). Für die *unbegriffliche Darstellung des Unsagbaren*[35] war das zentrale Beispiel Blumenbergs bereits die *Sprengmetaphorik* der paradoxalen Theologie Cusanus' (SZ 84f, s.o. II C 6c). Dieses Beispiel gewinnt nun systematische Funktion für die Hermeneutik: »Nicht die Existenz von Korrelaten behaupteter Sprachlosigkeit steht deskriptiv zur Diskussion, sondern die der Geschichte unseres Bewußtseins zugehörige Anstrengung, die Unsagbarkeit selbst sprachlich darzustellen« (SZ 84). Daher kongruiere Unbegrifflichkeit auch nicht mit Anschaulichkeit (SZ 85), weswegen auch das phänomenologische Anschauungsmodell hier nicht mehr wörtlich zutreffend ist. Wenn sich die Unbegrifflichkeit gerade nicht in theoretischer Distanz erschließt, sondern eine Thematisierungsweise erfordert, die *an ihr selbst* entwickelt werden muß, wird fraglich, was hier dann ›*Theorie*‹ heißen soll und kann. ›Theorie‹ wie ›Hinblicknahme‹ sind angesichts ihres ungegenständlichen Themas der vortheoretischen Ausdrucksformen des Unsagbaren problematisch. Blumenberg intendiert dementsprechend auch nicht die Ausbildung einer Lebenswelt*theorie*, sondern sucht ›nur‹, anhand der Unbegrifflichkeit die geschichtliche Varianz der kulturellen Lebenswelten zu erschließen. Das aber bedeutet eine *theoretische Antinomie*, zu deren Vermeidung Blumenberg selber unvermeidlicherweise in Metaphern und ihr verwandte Formen ›ausweichen‹ muß. *Hinblicknahme* ist eine Metapher für eine ›Theorie‹, die die memorial-imaginative *Rückbindung* der (von daher neu zu verstehenden) Phänomenologie an die vortheoretische Einstellung intendiert und deswegen selber nicht in theoretischer Distanz bleiben kann. Um dieses antinomische Dilemma zu erörtern und Blumenbergs Durchführung als Vorschlag zur Antinomienvermeidung resp. ›-umgehung‹ zu verstehen, ist zunächst der ›Ausblick auf eine Theorie der Unbe-

[35] »Es wird eine Intentionalität der Anschauung überdehnt, um ihre Vergeblichkeit in ihr selbst auszusprechen, im Vorgriff zugleich die Zurücknahme des Übergriffs zu vollziehen« (SZ 84, vgl. das ›Mystische‹, 83, 85). Zu dieser Inkongruenz M. FRANK, Die Aufhebung der Anschauung im Spiel der Metapher, 213-238.

grifflichkeit‹ zu rekonstruieren, um dann Blumenbergs ›Destruktion‹ der Zuschauerhaltung plausibel zu machen und zu problematisieren.

b) Theorie der Unbegrifflichkeit als Hinblicknahme auf die Lebenswelt

»A metaphoris autem abstinendum philosopho« lautet das von Berkeley[36] geliehene Motto des ›Ausblicks auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit‹. Nimmt man es ›beim Wort‹, ist es das klassische Metaphernverdikt, das die Wissenschaftssprache, zumal die der Philosophie, rein halten will von Metaphern. Es ist der Grundsatz eines Zuschauers, der die metaphorischen *Grund*bestände leugnet – und es kann daher nicht Blumenbergs Position bezeichnen, sondern, wie zu vermuten, *die* Position, die es zu ›destruieren‹ gilt. Zum Beispiel ist dieser Satz ein Grundsatz der Begriffsgeschichte, sofern sie ihr Projekt unmetaphorisch, rein begrifflich halten will, wie auch einer der Metaphernkritik der Wissenschaften, die sich rein begrifflich (oder bloß ›empirisch‹) verfassen wollen.

Der Blick der Metaphorologie habe sich *umgekehrt*, meinte Blumenberg im oben angeführten Zitat, von dem Verhältnis der Metapher zum Begriff auf die Rückbindung zur Lebenswelt »als dem ständigen … Motivierungsrückhalt aller Theorie« (SZ 77). Ist die erste Horizont*erweiterung* von 1979 die der Metaphorologie zur Theorie der Unbegrifflichkeit, so ist die zweite mehr als eine Erweiterung, eher ein Horizont*wandel* durch die Perspektiveninversion. War bisher wie im Eingang der ›Beobachtungen an Metaphern‹ der vermeinte Horizont die Begriffsgenese, so kehrt sich der Blick um, von dem Späteren der Metapher auf ihr Früheres, was ihr vorausliegt und in dessen Horizont sie ursprünglich lebt. Nun haben schon die ›Übergangsformen der Metapher‹ gezeigt, daß es eine unhaltbare Vereinfachung und daher schlicht falsch ist, von einer sei es auch sachlogisch zu verstehenden Entwicklung vom Früheren zum Späteren, von der Lebenswelt über die Metapher zum Begriff zu sprechen, gleichwohl geht Blumenberg ›zurück‹ auf die Lebenswelt, einerseits in schwachem Sinne als transzendentalem terminus a quo, andererseits in phänomenalem Sinne als stets mitgesetztem kulturellen Horizont. Dieser fungiert als der dynamisch-relationale ›Inbegriff‹ dessen, was in den Paradigmen die Einstellungen, Wünsche, Ängste und dergleichen sind. Er ist in diesem Sinne die ›Welt, in der wir mit Metaphern leben‹.

Die Metapher wird im Kontext des ›Ausblicks‹ mithilfe der husserlschen Phänomenologie analysiert: Zunächst sei es unselbstverständlich und das »Rätsel der Metapher«, ihr Daseinsrätsel, daß sie überhaupt »›ertragen‹« wird (SZ 77); denn sie sei »zunächst eine Störung« der »›Normalstimmigkeit‹« des Bewußtseins, genauer seiner Intentionalstruktur (hier i.S. Husserls). »In den funktionalen Übergang von bloßer Vermeinung zu anschaulicher Erfüllung setzt sie ein heterogenes Element, das in einen anderen als den aktuellen Zusammenhang verweist« (SZ 78). Sie ist anders gesagt eine ›*Unterbrechung*‹ der

[36] De motu 3, nach SZ 75.

Intentionalität, sie stört den funktionalen Zusammenhang sich selbst behauptender Subjektivität.[37] Diese »›Widerstimmigkeit‹ … wäre tödlich für das seiner Identitätssorge anheimgegebene Bewußtsein«, wenn sie nicht »der Intentionalität durch einen Kunstgriff des Umverstehens integriert« würde (ebd.). Mit diesen phänomenologischen Kategorien wird die Metapher als Störung der fungierenden Intentionalität analysiert, sie unterbricht die Spannung des sich stets seiner selbst bewußten Lebens. Diese Störung wäre tödlich, wenn sie nicht überwunden und produktiv gewendet werden könnte; – aber diese ›Integrationsthese‹ droht m.E. die Absolutheit der Metapher zu reduzieren: »Die Erklärung des exotischen Fremdkörpers zur ›bloßen Metapher‹ ist ein Akt der Selbstbehauptung: die Störung wird als Hilfe qualifiziert« (ebd.). Damit würde die Unterbrechung zum Anlaß der Wiederherstellung der Normalstimmigkeit, die Eigendynamik der Metapher in ihrer Disfunktionalität gebrochen um des funktionalen Zusammenhangs und um der letztlich ungestörten Identität des Bewußtseinszusammenhanges willen. Die Metapher wäre dann nur ein »Unfall des glatten Ablaufs der Information« (ebd.) – und das kann schwerlich die Pointe der absoluten Metapher sein.

›Integriert‹ werde die ›lachende Wiese‹, indem man sie »dem Inventar einer menschlichen Lebenswelt zuweist, in der nicht nur Worte und Zeichen, sondern die Sachen selbst ›Bedeutungen‹ haben« (SZ 79). Hierin aber kommt *eine andere Welt* als die der sich theoretisch und technisch selbst behauptenden Subjektivität in den Blick, die einen anderen und weiteren Horizont bildet, die Lebenswelt eben, im Rückbezug auf die ein nicht-reduktives Verstehen der ›Unterbrechung‹ möglich ist. Blumenberg greift auf die Interaktion von Lachen und Wiese zurück, um zu zeigen, daß die Bedeutung des Lachens dadurch »angereichert und ›erfüllt‹« werde, »daß es in der Lebenswelt wiederkehren konnte« (ebd.). Das Lachen hat nicht-lexikalische Bedeutungen, die auch nie lexikalisierbar sein werden, da sie nur im Horizont einer Lebenswelt präsent sind. Und das ›Ertragen‹ der Metapher versteht Blumenberg als ermöglicht durch »Rückübertragungsverhältnisse« (ebd.), die einen Rückbezug auf die hintergründige Lebenswelt leisten, der anscheinend bei noch so großer Widerstimmigkeit eine immer noch größere lebensweltliche Normalstimmigkeit ermöglicht. Wo die Semantik absurd wird und die bewußte Intentionalstruktur (i.S. Husserls) gestört ist, ermöglicht der *Lebensweltrückbezug* das ›Überleben‹ durch das Verstehen. Dieser Rückbezug muß aber deutlich unterschieden gehalten werden von einer reduktiven kognitiven Integration. Während letztere eine Störung beseitigt, indem sie Neues ›umversteht‹ und unter Bekanntes subsumiert, ist der Lebensweltrückbezug nicht reduktionistisch und nicht subsumtiv, sondern eine *Differenz wahrende Differenzverarbeitung*, die die absolute Metapher nicht zur ›bloßen Metapher‹ werden läßt. Blumenbergs Lebenswelt*rückbindung* im Sinne

[37] Das aber gilt maßgeblich vom Auftreten einer ›neuen‹ Metapher, weniger von topisch traditionellen, denen Blumenberg vor allem nachgeht.

einer hermeneutischen Rückbeziehung ist keine Reduktion und die Phänomenologie Blumenbergs daher nicht reduktiv, sondern *Kontingenz wahrende Kontingenzbearbeitung* als Hermeneutik dieser wesentlichen Kontingenz.[38]

Wenn man die ›theoretischen Andeutungen‹ so erweitert, wird auch verständlich, wieso Blumenberg zur Auslegung von Wittgensteins Satz[39] »*Ein gutes Gleichnis erfrischt den Verstand*« sagen kann, dieses Gleichnis »zeigt mehr als in dem schon steckt, wofür es gewählt wird« (SZ 79). Nur wenn der Lebensweltrückbezug nicht bloß reduktiv und ›integrativ‹ fungiert, sondern *hermeneutisch produktiv* ist, kann dieses ›*Mehr, das sich zeigt*‹, mehr sein als das, wovon es ausgesagt wird und daher sich überhaupt zeigen. Um dies auszulegen, formuliert Blumenberg ganz im Sinne der ›Metaphorizität‹ als Dynamik der lebensweltlich rückgebundenen zentrifugalen Semiose: »nicht die Ausdeutung bereichert den Text über das hinaus, was der Autor in ihn hineingewußt hat, sondern der Fremdbezug fließt unabsehbar in die Produktivität zu Texten ein« (SZ 80). Das heißt, die *Gleichnisauslegung* – auch Blumenbergs Auslegung dieses Beispiels – ist schon dadurch keine Überinterpretation, weil der Lebensweltrückbezug der Auslegung auf das ›Mehr, das sich zeigt‹ zurückgeht, das a limine mehr ist, als wovon es ausgesagt wird. Nur durch diesen valenten Rückbezug kann es heißen: »Die Metapher … konserviert den Reichtum ihrer Herkunft, den die Abstraktion verleugnen muß« (ebd.).

Dieser dezidiert lebensweltphänomenologische Metaphern›begriff‹ ist nicht einfach der theoretischen Einstellung zugänglich, die Blumenberg bereits in seiner Habilitation einer Kritik unterzogen hatte. Wie also verfährt die ›*Hinblicknahme*‹ auf die Lebenswelt, wenn sie den ›Reichtum der Herkunft‹ am ›Leitfaden‹ der Metaphern und ihrer Verwandten erschließen will? Sie kann jedenfalls keine gesicherte Zuschauerposition mehr einnehmen, sondern wird in ihre Geschichten *verstrickt*. Sie kann genau das nicht, was Derrida für unvermeidlich hielt, sich in der Epoché heraushalten.[40] Blumenberg *kann* daher gar nicht ›hinter seinen Geschichten stehen‹, und warum das nicht mehr möglich ist, ›erzählt‹ seine Geschichte der Daseinsmetaphorik.

---

[38] In Präzisierung der Auffassung von H. Lübbe ist diese wesentliche Kontingenz nicht zu ›reduzieren‹, sondern zu kultivieren, d.h. zu interpretieren, darin zu wahren und maßvoll zu forcieren (H. LÜBBE, Kontingenzerfahrung). Vgl. J. FISCHER, Glaube als Erkenntnis, 149ff, und I.U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), Vernunft, Kontingenz und Gott.

[39] L. WITTGENSTEIN, Über Gewißheit, 451; vgl. »Was ich erfinde, sind neue *Gleichnisse*« (ebd. 476).

[40] Man könnte eine indirekte Form des Sich-Heraushaltens darin sehen, daß Blumenberg immer wieder andere Möglichkeiten erwägt, statt eine in eigener Verantwortung zu vertreten, und daß er stets über Andere spricht, statt über seine Ansichten. Nur würde damit zum einen verkannt, daß er in durchaus erheblicher, zu abduzierender Weise an den Rändern seiner Texte und in deren Darstellungstendenz sich selber exponiert, und zum anderen gehört diese wesentliche Indirektheit zum Vorgehen seiner Hermeneutik, – worin allerdings das Problem liegt, Gefahr zu laufen, nur noch im Verstehen zu leben.

c) Geschichte der Daseinsmetaphorik als ›Destruktion‹ der Zuschauerposition

Das menschliche Dasein ist der faktizitäre Grund der anthropologischen Grundfragen, die die absoluten Metaphern auf den Plan rufen. Es entwirft sich seine ›Antworten‹ in der Arbeit an den Grundmetaphern einer Kultur.[41] Indem Blumenberg der Geschichte einer traditionellen Metapher für ›den Sinn von Dasein‹ nachgeht, konstruiert er eine kurze ›Seinsgeschichte‹ als Geschichte des Daseinssinnes, der immer nur im Plural der geschichtlichen Varianz von Grundfiguren darstellbar und an ihnen beschreibbar ist. Die Schiffahrtsmetaphorik eignet sich dazu vorzugsweise, da sie diverse Unbestimmtheitsstellen aufweist, also besonders reich an Varianz ist. An ihr läßt sich daher ausgezeichnet ein Paradigma der absoluten Metaphorik für des Menschen Dasein ausführen und der Sinn von Dasein in seiner Geschichte beschreiben – und fortschreiben.

Die Geschichte der Schiffahrtsmetaphorik[42] verdichtet Blumenberg im Wesentlichen auf die vielfältige Rezeption der Variante von Lukrez, der die Position des *Zuschauers* des Schiffbruchs ›erfand‹. Wenn man fragt, warum Blumenberg diese Konstellation wählt, kann man nur vermuten, daß es ihm besonders auf die Frage nach der Möglichkeit und Unmöglichkeit gesicherter Distanz gegenüber den Fährnissen der Schiffahrt ankommt. Diese Konstellation ist die indirekte Frage nach der Position der Philosophie, der Wissenschaft und jeder Theorie gegenüber ›dem Leben‹. So galt etwa Montaigne die Zuschauerposition als Erfolg der Selbsterhaltung (SZ 19), von Pascal hingegen wurde die menschliche Grundsituation bereits in die Metapher gefaßt »… *vous êtes embarqué*« (SZ 21), wohl aus der Überzeugung, daß es im Grunde keine Zuschauerposition in skeptischer Distanz geben könne. Diese theoriekritische Einstellung noch verschärfend, sind wir Nietzsche zufolge alle unvermeidlich Schiffbrüchige (SZ 22), die alles zur nackten Selbsterhaltung tun und uns dabei an das »*ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe*« klammern (SZ 23), so daß festen Boden zu erreichen für das geschichtliche Dasein »das schlechthin Neue« sei, eine »Grunderfahrung der Wissenschaft«, und dies heißt, nicht Zuschauer anderer Schiffbrüchiger zu sein, sondern

---

[41] SZ Klappentext.

[42] 1971 untersuchte Blumenberg nur einen sehr begrenzten Aspekt der nautischen Daseinsmetaphorik, den auf dem sicheren Ufer stehenden Zuschauer eines Schiffbruchs (BM 172ff). Der Schiffbruch selber ist geläufig für die Selbstdarstellung der Philosophie (BM 173f). Die Konstellation ›mit Zuschauer‹ stammt von Lukrez (BM 177ff) und ist Ausdruck *kulturkritischer Distanz* gegenüber den ›Fährnissen des Lebens‹. Die Geschichte dieser kulturkritischen Distanz gegenüber dem »Sündenfall der Kultur« (BM 179) ›beobachtet‹ Blumenberg mit Distanz gegenüber der Distanz. Voltaire zum Beispiel wandte sich entschieden gegen Lukrez, indem er die Haltung des Menschen als »gaffendes Wesen« auf niedere Neugier zurückführt (BM 180). Dagegen war für Galiani die Distanz gerade die Ermöglichungsbedingung für Neugier, aus der die Wissenschaften entstünden (BM 181f). Seit Herder wurde der Zuschauer auf die Geschichte bezogen, am pointiertesten von Jacob Burckhardt (BM 187; s.u. zur Weiterführung in SZ 66).

sich in der Position des Schiffbrüchigen zu befinden, denen Nietzsche zurufen konnte: »*Auf die Schiffe, ihr Philosophen!*« (SZ 24; vgl. KSA 3, 530). »Was dem Schiffbrüchigen bleibt« (c. 2) wäre demnach nur der neue Aufbruch.

Die »Ästhetik und Moral des Zuschauers« (c. 3), die »Überlebenskunst« (c. 4), »Der Zuschauer verliert seine Position« (c. 5) und »Schiffbau aus dem Schiffbruch« (c. 6) lesen sich wie eine Ausführung[43] des skizzierten Variationsspielraumes – mit einer mehr oder minder deutlich zu ›findenden‹ *Darstellungstendenz*, die – wie es hier versucht wird – *ausdrücklich* zu formulieren, gewagt ist wie jede Abduktion. Aber es verhält sich in dieser Hinsicht mit einem metaphorologischen Paradigma wie mit einer Metapher: eine *Paraphrase* ist ein perspektivischer Versuch der *Varianz*, der gegenüber dem ersten Verstehen immer schon zu spät kommt, aber in der hermeneutischen Situation von Fraglichkeit und ›Nachdenklichkeit‹ unvermeidlich ist, wenn man sich näher verständigen möchte. Eine variierende Paraphrase bleibt daher auf andere Paraphrasen zur Kritik wie Konstruktion des Verstehens angewiesen.

Blumenbergs Darstellungstendenz läuft daraus hinaus, daß es schlechterdings keine Zuschauerposition geben könne und eine solche zu konstruieren philosophisch, wissenschaftlich oder, so kann man ergänzen, metaphorologisch illusionär sei, denn sie sei untergründig so wenig gegeben wie final zu intendieren. In diesem Sinne kann man das Pascal entliehene Motto Blumenbergs »*Vous êtes embarqué.*« (SZ 5, vgl. 21, 66, 72)[44] als Grundmetapher seiner eigenen Position verstehen. Dazu paßt, daß er die »Pointe, auf die die Rezeptionsgeschichte der Konfiguration Schiffbruch mit Zuschauer tendiert« in der »Herauslösung aus ihrem genuinen Bezug auf die Natur« und der Einfügung in den Horizont der Geschichte mit ihrem »unbezwingbaren Dilemma von theoretischer Distanz und lebendiger Involution« sieht (SZ 64). Für den Historiker Burckhardt galt daher: »Es gibt den festen Standort nicht mehr, von dem aus der Historiker der distanzierte Zuschauer sein könnte. Er gewinnt keinen Aspekt eines Ganzen der Epoche« (SZ 66f). Und dieses Dilemma gilt nicht nur für Begriffsgeschichtler und Metaphorologen, sondern, wie Blumenberg abschließend zeigt, selbst für Positivisten.[45]

---

[43] Von Lukrez über Fontenelle, Voltaire, Galiani, Ewald, Herder, Goethe, Hegel, Schopenhauer, Heine, Burckhardt, du Bois-Reymond, Lorenzen zu Neurath.

[44] Das Zitat stammt aus PASCALS ›Wette‹: »il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. Lequel prendrez-vous donc?« (Pensées, ed. Wasmuth, 122f, Fragment 233). Bemerkenswert ist, daß Pascals Pointe signifikant anders gelagert ist als Blumenbergs Ausgang der Schiffbruchsmetapherngeschichte. Pascal will zum ›Wetten‹ bewegen (wie Blumenberg zum ›Sprung ins Wasser‹), allerdings da der *Gewinn* höchst wahrscheinlich und ›unendlich‹ sei. Vgl. auch Pascals Bemerkung: »Auf einem Schiff zu sein, das vom Sturm gerüttelt wird, macht Lust, wenn man gewiß ist, daß es nicht sinken wird; solcher Art sind die Verfolgungen, die die Kirche quälen« (ed. Wasmuth, 405, Fragment 859, mit Bezug auf Abra de Raconis, La Primauté et souveraineté singulière de saint Pierre, Paris 1645, 223: »Le navire de l'Évangile … flotte sans cesse sur les ondes d'une mer orageuse et est continuellement battu des vents«; vgl. Pensées, ed. le Guern, 652).

Blumenberg stellt seine Gründe für die Unmöglichkeit einer ›reinen‹ Begriffsgeschichte auch anhand von Paul Lorenzens metaphorischem Widerspruch gegen eine reine Protokollsatzsprache dar. Wir seien immer schon auf See, also im Horizont der natürlichen Sprache, weshalb jedes Schiff schon auf hoher See gebaut sei und zwar von unseren Vorfahren (SZ 73f). In dieser letzten Wendung der Metapher ergebe sich aber die suggestive Neigung, nur Zuschauer derer zu bleiben, die dann noch ins Wasser springen, um neu anzufangen. Der Konstruktivist hingegen, »der Heimat und Erbe verläßt, um sein Leben auf das nackte Nihil des Sprunges von Bord zu begründen« finde neues Baumaterial als Treibgut anderer Schiffbrüche vor (SZ 74). Die hohe See, auf der wir uns im ›Schiff der Geschichte und der Sprache in ihrer Geschichte‹ vorfinden, ist kein vor Schiffbrüchen sicherer Ort, aber auch kein ›Grund‹ zur Resignation oder zum Rückzug in ›Luftschlösser‹, weil wir uns ›aufs Sein‹ stets schon verstehen inmitten vorgängiger Entwürfe, so etwa das implizite pragmatische Argument. Die Darstellung läuft also nicht auf eine resignative Einsamkeit des Schiffbrüchigen hinaus, sowenig wie auf eine ›Regression in die Erhabenheit ästhetischer Existenz‹ in sicherer Zuschauerdistanz.[46] Das Treibgut ist auch nicht einfach Material, das dem ästhetisch Distanzierten zugespielt wird[47], der sich in einer aporetischen Beobachter-

---

45 »Kann es sein, daß nur der Historiker im Vorgriff auf den Begriff der ›Geschichtlichkeit‹ das Verwicklungsverhältnis von Subjekt und Geschichte so unauflösbar sieht, wie Burckhardt es mit seiner paradoxen Metaphorik zugleich darzustellen und in seiner Undarstellbarkeit auszudrücken suchte?«; vgl. dagegen Neurath und Lorenzen (SZ 70, 72ff).

46 Wie P. BEHRENBERG, Endliche Unsterblichkeit, 3, 147, meint.

47 Vgl. I.U. DALFERTH, Weder Seinsgrund noch Armutszeugnis, 162, 177ff. Dalferth (der zuvor erfreulicherweise eine von mir 1994 vertretene These zum Verhältnis von Lebenswelt und Leibnizwelt bei Blumenberg aufnimmt, 165-175; vgl. M. MOXTER, Ungenauigkeiten, 92) meint, Blumenberg komme »aus der *prinzipiellen Zuschauerdistanz nicht heraus*«, und auch in seiner Kritik an dieser Einstellung (SZ) bleibe er »in der betrachtend-poetischen Haltung dessen«, dem das Meer mancherlei »zuspielt«, also »der ästhetisch spielende, weil sich von jeder seiner Beschreibungen immer auch noch einmal distanzierende Zuschauer«. Und diese Aporie sei gerade durch die *»phänomenologische Haltung«* bedingt, da sie die »Distanzierung vom Lebensvollzug« auf Dauer zu stellen suche (180). – Dieser Einwand trifft vielleicht eine reflexionslogische Phänomenologie, aber (wie auch den späten Husserl) schon den frühen Blumenberg nicht mehr, der bereits in seinen akademischen Arbeiten in und aus der Situation der ›Inständigkeit‹ und ›Betroffenheit‹ eine Phänomenologie entwirft, die im Lebensvollzug verstrickt ist und bleibt (weswegen er Dalferths Einwand der Nichtuniversalisierbarkeit der Beobachterperspektive [179] nur zustimmen würde). Es geht Blumenberg nicht um die distanzierte Überwindung einer aporetischerweise aufgerissenen Distanz, sondern um die ›Überlebenskunst‹, weder in der Distanzlosigkeit zu verharren, noch in gesicherter Zuschauerdistanz ›die Phänomene zu verfehlen‹. Bei noch so großer Distanznahme ist dieselbe eine Funktion immer noch größerer ›Betroffenheit‹ und Verstrickung in den Vollzug, der in seiner metaphorologischen Thematisierung gerade als Vollzug gewahrt werden soll. Diese Phänomenologie könnte man in Abgrenzung zur reflexionslogischen *›radikale* Phänomenologie‹ nennen; und sie wird von Dalferths Einwand sowenig getroffen, wie die von Levinas, Ricœur oder Adriaanse.

perspektive befinde, sondern es sind ›disseminierte‹ Sprachformen, die metaphorologisch auf ihre Signifikanz hin zu befragen und darin auf ihre mögliche Tragfähigkeit hin auszuloten sind. Und hierin geht es der Theologie nicht anders – sofern sie nicht diese basale Grundfraglichkeit überspringt.

»*Wir möchten gerne die Welle kennen, auf welcher wir im Ozean treiben, allein wir sind diese Welle selbst*« (SZ 66), dieses Burckhardt-Zitat bringt metaphorisch zum Ausdruck, was es war und was es noch ist, was ›wir‹ wollen: trotz der Unmöglichkeit der Zuschauerposition Erkenntnis dessen erreichen, was uns trägt und fortträgt.[48] Blumenberg entdeckt hierin – auf dem Hintergrund seiner Paradigmen – eine ins »Paradox getriebene Metapher«, die man genauer fassen kann als eine kraft der Unendlichkeit des Ozeans formulierte *Sprengmetaphorik*, die in ihrer Vollzugsdynamik jedes Zuschauerinteresse aufnimmt, weiterträgt und auf sich selber zurückwirft. »Die Unmöglichkeit des Zuschauers« (BM 188)[49] sei die Pointe dieser Zuspitzung bei Burckhardt. »Es ist die Unmöglichkeit der Theorie gegenüber der Einzigartigkeit eines Gegenstandes, dem sie sich selbst integriert sieht« (ebd.).

Und ebendies ist *das theoretische Dilemma Blumenbergs*, der daher keine Metaphorologie im Sinne einer auszuarbeitenden Metatheorie, sondern nur ›Andeutungen‹ formuliert und ›Beobachtungen‹ versucht, die *nicht* in der Zuschauerdistanz bleiben. Er handelt von den theoretischen Problemen der metaphorologischen Praxis *indirekt* über den Umweg der Interpretation seiner ›Beobachtungen‹. Daher sind die Orte seiner Metaphorologie die interpretierenden Randbemerkungen und die lozierenden Einleitungen. Daher wäre es aber auch naiv und im Grunde selbstwidersprüchlich, was im vorliegenden Text versucht wird, – diese Bemerkungen zu sammeln, zu systematisieren und diskutieren zu wollen wie eine ›normale‹ Theorie. Vielmehr ist die Metaphorologie eine Theorie für den und im Vollzug, die daraus gelöst ihren Lebenszusammenhang verlöre. Damit trägt Blumenberg in gewisser Weise der Bestreitung der Möglichkeit einer jeden Metaphorologie durch Derrida Rechnung. Es unterschritte daher schlicht das theoriekritische Reflexionsniveau und die darstellungstechnische Finesse Blumenbergs, ihm einen »für ihn typisch zwanghaften und beispielversessenen Stil« vorzuwerfen, mit dem er »die Radikalität des eigenen methodischen Vorgehens« nicht thematisch werden lasse.[50] Aber sind nicht gerade seine ›Beobachtungen‹ ein pragmatischer Widerspruch gegenüber Burckhardts Einsicht in die Unmöglichkeit des Zuschauers? Sie sind es nicht, sofern die Beobachtungen nicht *theoriebildend* gebraucht werden, denn die ›Einzigartigkeit‹ der bestimmten Metaphern mit ihrem Unbestimmtheitshof, der ihre geschichtliche Varianz ermöglicht, bleibt das bestimmende Woher und Woraufhin der Beobachtungen. Inwiefern aber versucht Blumenberg mit seinen ›Beobachtungen‹ doch, eine Distanz zu schaffen, mit der er Zuschauer der geschichtlichen Daseinsmetaphorik bleiben kann? Dem wird noch näher nachzugehen sein.

---

[48] Andeutungsweise geht seine Auslegung in diese Richtung: »Die Metaphorik enthält nicht nur eine Orientierung oder gar Suggestion des Verstehens; sie kann auch, indem sie die Unmöglichkeit ihres Vollzuges anschaulich demonstriert, die Konfiguration des ausgeschlossenen oder erschwerten Verstehens durchsichtig machen« (BM 189).

[49] Kurz zuvor heißt es noch: »Der Historiker kann der Zuschauer nicht mehr sein« (BM 187) – aber diese Beschränkung der Metapher auf einen Berufsstand greift zu kurz und wird darum auch gleich aufgehoben.

[50] So J. HAEFLIGER, Imaginationssysteme, 71.

So gesehen scheint *jede* ›Distanznahme‹, jedes Sich-Verhalten theoretischer resp. historischer Art in völliger ›Betroffenheit‹ und Verstrickung in die Phänomene aufzugehen. Die Geschichte würde indirekt zum ›absoluten Begriff‹[51], in dem alles versinkt und relativiert wird, gleichsam zum unendlichen Ozean voller Schiffbrüchiger. Diese Eskalation der Geschichte sucht Blumenberg aber zu vermeiden. Was äußerlich betrachtet wie ein Rückzug aus dieser Verflechtung und dem Dilemma erscheinen mag, ist der Versuch, *dennoch* einen hypothetischen Zuschauer zu entwerfen, *diese Position zu imaginieren, ohne sie zu resubstantialisieren.* Zu Burckhardt heißt es schon: »Doch kann er sagen, was sie [die Epoche] prägt … Der Historiker, der mit in dieser Bewegung treibt, darf sich dennoch ihren Triebkräften nicht überlassen; nicht ihren Wünschen und schon gar nicht ihrem großen optimistischen Willen« (SZ 67). Ohne eine *gewisse* Distanz, und sei sie noch so gering, wäre kein Verstehen möglich, nur, *welche* Distanznahme ist dann die Frage. Aber *daß* Distanz einerseits für die Thematisierung nötig ist, andererseits in jeder ›Hinsichtnahme‹ schon vorliegt und im Verstehen aus semiotischen Gründen stets mitgesetzt ist, wäre gar nicht sinnvoll zu bestreiten. Es geht daher »gerade um die *Wahrung* der Distanz zum ›Verständnis‹ der anderen«[52].

Die Metaphorologie als die anvisierte ›Theorie der Unbegrifflichkeit‹ rekonstruiert in den Metapherngeschichten wie dem ›Schiffbruch mit Zuschauer‹ ihren geschichtlichen Hintergrund und verständigt sich über »ihre ›existentielle‹ Involution«. Die »Unmöglichkeit des Zuschauers« ist allerdings in Blumenbergs Lesart nur »die Beinahe-Unmöglichkeit des Historikers« (SZ 68), denn, so kann man ergänzen, es läßt sich trotz dieser Unmöglichkeit *ein Ort imaginieren*, theoretisch gesagt *hypothetisch* oder *methodisch entwerfen*, mit dem eine *Distanz* der Darstellung und des Verstehens eröffnet wird. Denn ohne jede Distanz wäre ein Verstehen so unmöglich wie unnötig. Daher ist die Distanz in der Repräsentation unvermeidlich und semiotisch schon durch die Perspektivendifferenz mitgesetzt.

Angesichts des Schiffbruchs *des* Zuschauers erhebt sich die Frage nach der pragmatischen Passung und der Plausibilität des Wie und Woher dieser Dar-

---

[51] Dagegen W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Geschichte als absoluter Begriff, 118ff, mit Blumenberg.

[52] J. SIMON, Vorwort, 11. »Die Verteilung von Nähe und Distanz folgt zu jeder Zeit besonderen und zuletzt individuellen Gesichtspunkten, Bedürfnissen und Absichten. Es kann kein *allgemeiner* Standpunkt der ›richtigen‹ Nähe oder der ›richtigen‹ Distanz zu einer Sache eingenommen werden« (ebd. 13); allerdings ist die Alternative zum Allgemeinen nicht das ›bloß‹ Individuelle. Die semiotische Folge formuliert Simon in deutlicher sachlicher Nähe zu Blumenberg: »Da wir nun aber unter endlichen Bedingungen, und d.h. auch: unter Bedingungen drängender Zeit, zusammen leben und *handeln* müssen, müssen wir für seiend und wahr halten, woran wir uns jeweils orientieren und worauf wir uns im Handeln beziehen. Wir müssen die Zeichen, die wir allein ›haben‹, ›für‹ die Sachen nehmen, um überhaupt ›vernünftig‹, d.h. sachgerecht und verantwortlich handeln zu können« (ebd. 12).

stellung der Geschichte der Daseinsmetaphorik. Ist uns nicht aus pragmatistisch rekonstruierbaren Gründen stets schon genug Grund unter den Füßen, um unser Leben mehr oder minder zu überleben, und nicht nur das, sondern es auch noch metaphorologisch zu thematisieren? Ist Blumenbergs imaginierte, topisch erfundene Distanz frei von der Tendenz, sich zu verfestigen und ihre Hypothetik zu vergessen? Welche Rolle spielt Blumenberg: die des springenden Konstruktivisten, oder lebt er an Bord des recht stabilen Schiffs der natürlichen Sprache? Und welche Rolle spielt er dem Leser zu: Animiert er zum Sprung oder zur Weiterfahrt im Schiff der natürlichen Sprache und der tradierten Daseinsmetaphern?

d) Wiederkehr des Zuschauerproblems

Die Kulturanthropologie wie die symboltheoretische Anthropologie Cassirers, an die Blumenberg anschließt, bekommen das Problem, daß bei noch so großer hermeneutischer Bemühung um den Vollzugssinn, sich eine immer mindestens ebenso große Distanz einschleicht. Die zu Verstehenden sind für die Verstehenden in diesem Sinn Beobachtete, und diese Perspektivengrunddifferenz hat eine antagonistische Dynamik: das Verstehen forciert die Distanz, die es sowohl braucht und schafft, als auch symbolisierend überwinden will. Beobachtet man die Teilnehmer, forciert man den Ausfall gemeinsamer Vollzüge. Die semiotische Verstehens- resp. Darstellungsaktivität entbehrt der pragmatischen gemeinsamen Interaktion, d.h. der zu verstehende Andere ist kein Gegenüber in ›echter‹ äquivalenter Auseinandersetzung, sondern unvermeidlich Objekt des hermeneutischen Subjektes.[53] Der Hermeneut gerät so eher nolens als volens im Vollzug des Verstehens *hinter* seine eigenen Vollzüge und läuft Gefahr, ›die Phänomene zu verfehlen‹: *Wie er sich dem Vollzug entzieht, entzieht sich ihm der Vollzug.* Die Distanznahme schleicht sich ein, und wie sich der Andere dem Verstehen stets auch entzieht, wird hier der Hermeneut *sich selber entzogen*. Auch hier ist das Dilemma des von Derrida exponierten *Entzugs* präsent, weswegen Blumenberg den Verdacht der Distanz gar nicht definitiv los werden kann – und so ergeht es jeder Thematisierung. Burckhardts Dilemma ist eine *hermeneutische Antinomie*, die Blumenberg durch die Metaphorizität der Metaphorologie, die Mythopoietik seiner Mythenphänomenologie und durch seinen ›fabelhaften‹ Umgang mit Fabeln zu gestalten resp. zu ›umgehen‹ sucht.[54] Wie die Metapher so ist der metaphorologische Umweg seiner Phänomenologie eine gezielte Verstrickung in die thematischen Reihen.

In diesem Sinne kann man bei Blumenbergs semiotischer Aktivität, seiner Hermeneutik der kulturellen resp. rhetorischen Formen, nur in oberflächlicher oder polemisch distanzierter Lektüre eine Fixierung auf die Darstel-

---

[53] Vgl. zu dem Zusammenhang K. LORENZ, Einführung in die philosophische Anthropologie, 109-131, bes. 114f, 123, 126ff, und auch P. BOURDIEU, Entwurf einer Theorie der Praxis.

[54] S.u. III A.

lung *statt* auf die Auseinandersetzung finden. Seine Perspektive auf die pragmatische Funktion dieser Formen erschiene dann nur als die Objektivierung gerade der Sprachformen, die besonders aufschlußreich für die Vollzüge, die pragmatische Dimension sind. Dieser Einwand würde die pragmatische Funktion der Metaphorologie reduzieren, ihre pointierte ›Arbeit am Leser‹. Wenn darauf abzuheben indes als Überinterpretation kritisiert würde, wäre man selber jenseits des *Mitvollzugs* und Blumenbergs Texten gegenüber *zu* distanziert geblieben. Man hätte ihre Pointe verpaßt.[55]

Reinhart Koselleck[56] zeigt unter dem Aspekt der Frage nach der Perspektivität des Historikers, wie traditionell die Spiegelmetaphorik, die Metaphorik der ›nackten Wahrheit‹ und das Postulat der Unparteilichkeit das Selbstverständnis der Historiker bestimmte. »Die Metaphern, die einen naiven Realismus einschließen, zehren vom Augenzeugen, weniger vom Ohrenzeugen, der durch seine Präsenz die Wahrheit der Geschichte verbürgt«[57] und damit nur gegenwärtige Geschichte schreiben könne.[58] Erst im 18. Jahrhundert wurde von Chladenius die Standortgebundenheit und damit die Perspektivität der Geschichtsschreibung entdeckt, die er von der willentlichen Parteilichkeit strikt unterschied.[59] Dadurch wurde der Horizont der Geschichtsschreibung allererst im neuzeitlichen Sinne historisch: erstens dynamisch erweitert und zweitens selber relativiert, ohne gleich relativistisch zu werden. In der damit initiierten Dynamik erhielten die Perspektiven »selber einen zeitlichen Veränderungskoeffizienten«[60], und indirekt wurde damit das identitätslogische Verhältnis zur Wahrheit sistiert oder zunächst zumindest eingeschränkt, sofern verschiedene, ja sogar widersprechende historische Darstellungen zugleich wahr sein können, indem differente Perspektiven auf denselben Ereigniszusammenhang beziehbar werden, der aus differenten Kontexten heraus different gesehen und beschrieben wird.[61] Durch die Perspektivität der Geschichtsschreibung bekam sie selber eine Geschichte (oder daß sie sie stets hatte, wurde entdeckt), und es entstand die Notwendigkeit, den eigenen Standort zu reflektieren. Auf diese Selbstrelativierung konnte mit drei Strategien reagiert werden, mit einer Totalisierung (Hegel), einer dokumentarischen Vergangenheitsforschung, oder aber mit einer Akzeptanz und Reflexion der eigenen Standortgebundenheit. Bis heute überlebt haben die letzteren beiden Optionen.[62] »Vergangene Tatsachen und ge-

---

[55] 1971 beginnt Blumenberg seine »Beobachtungen an Metaphern« mit einer »*Lokalisierung des Beobachters*«, bietet dann aber (leider?) keine Reflexion auf das Beobachterproblem, sondern eine Lozierung seiner Beobachtungen gegenüber der Begriffsgeschichte, wie oben erörtert. Eine *Reflexion* auf das Problem würde es allerdings nur verschärfen; statt dessen verstrickt er sich in die Arbeit an den Grundfragen.

[56] R. KOSELLECK, Vergangene Zukunft, in dem Kapitel »Standortbindung und Zeitlichkeit« (176-207).

[57] Ebd. 182.

[58] Auffällig ist, wie KOSELLECK diese Einstellung ins Recht setzt (ebd. 181, 183), statt sie wie Blumenberg zu ›destruieren‹.

[59] Ebd. 184-187.

[60] Ebd. 189, s. 363.

[61] KOSELLECK geht hier nicht soweit: »Aber daß die Hinblicknahmen räumlich bedingt, also standortgebunden bleiben müßten und daß sie zu unterschiedlichen, aber gleichberechtigten Texten über den selben Sachverhalt führen müßten, das wurde bis dahin noch nicht hingenommen« (ebd. 190).

[62] Ebd. 201f.

genwärtige Urteile sind die terminologischen Pole innerhalb der Forschungspraxis, denen Objektivität und Parteilichkeit in der Erkenntnistheorie entsprechen«[63].

Aber weder das erste noch das zweite ist *als Alternative* haltbar: Es gibt schon aus interpretationistischen Gründen das eine nie ohne das andere. Wenn der ganze Ehrgeiz historischer Methode auf die Objektivität reiner Tatsachenfeststellung geht, entzieht sie sich damit den Problemen nur vordergründig, denn der »Streit über ›Objektivität‹ gewinnt seine Brisanz erst dort, wo eine ›Tatsache‹ [bezeichnenderweise setzt Koselleck hier distanzierende Anführungszeichen] in den Kontext geschichtlicher Urteilsbildung einrückt«[64]. Koselleck zufolge bestehe die eigentliche und produktive Spannung zwischen der Geschichtstheorie und den Quellenbefunden. »Eine Geschichte ist nie identisch mit der Quelle, die von dieser Geschichte zeugt«[65]. Auch wenn Ereignisse den Quellen ›entnehmbar‹ sind, gilt dies für deren Zusammenhang und zumal die Strukturen und Prozesse nicht, was jeden Historiker zu einer »Theorie möglicher Geschichte« nötige[66] – und wie jeden Historiker so auch jeden Metaphorologen und jeden Theologen. »Die Entscheidung darüber, welche Faktoren zählen sollen oder nicht, fällt zunächst auf der Ebene der Theorie, welche die Bedingungen möglicher Geschichte setzt«[67]. Die Entdeckung der Interpretativität jeder Perspektive lenkt die Aufmerksamkeit auf die orientierenden Horizontvor- und -rückgriffe. Selbst Koselleck meint in dieser Hinsicht: »Die Historie als Wissenschaft lebt im Unterschied zu anderen Wissenschaften nur von der Metaphorik«, wegen der »Anschauungslosigkeit der reinen Zeit«, die notwendig die Übertragungen der Reflexion herausfordert.[68] Daß aber vor allem ›in der Theorie die Entscheidung zu treffen sei‹, wäre naiv, wenn nicht bedacht würde, daß die Entscheidungen, die dort getroffen und verteidigt werden, reflexive Ausdrucksformen vorgängiger lebensweltlicher Einstellungen sind. Mit Marquard zu sagen sind wir stets mehr unsere wesentlichen Zufälle als unsere Wahl.[69] Die von Koselleck hier imputierte Dominanz der theoretischen Distanz ist die Einstellung, die Blumenberg – hierin mit Derrida verwandt – ›destruiert‹.

Im Blick auf Blumenbergs Dilemma wird anhand von Koselleck klar, daß selbst eine Zuschauerposition wie die Hegels die ›Partei der Überparteilichkeit‹ längst ergriffen hat[70] und damit keine theoretische Zuschauerhaltung mehr ist, die sich unbeteiligt geben könnte und damit allein objektiv, in welchem Sinne auch immer; sondern ›Zuschauen‹ ist nolens oder volens eine Funktion der eigenen Beteiligung und bleibt dies auch bei allen Distanzierungsversuchen. Blumenbergs Argumentation gegen eine ›reine Zuschauerhaltung‹ ist allerdings gegen eine ganz bestimmte, sich neutral gebende Einstellung gerichtet. Diese ›Neutralität‹ gibt es nur als prekären Anspruch, der wohl eine regulative oder übel eine strategische Funktion hat, aber nicht beim Wort genommen werden kann, ohne seine faktische Beteiligung zutage treten zu lassen. Damit ergibt sich auch eine nötige Kritik an Ecos semiotisch zu einfacher Unterscheidung von Interpretation und Gebrauch[71]: Auch die Interpretation gibt es gar nicht ohne Hintergrundhypothesen und orientierende Selbstverständlichkeiten. Es gibt daher keine Interpretation ohne perspektivi-

[63] Ebd. 203.
[64] Ebd. 204.
[65] Ebd. 203.
[66] Ebd. 205.
[67] Ebd. 206.
[68] R. KOSELLECK, Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft, 16.
[69] O. MARQUARD, Apologie des Zufälligen, 67, 117ff, 127ff.
[70] Vgl. R. KOSELLECK, Vergangene Zukunft, 203.
[71] U. ECO, Grenzen der Interpretation, 16f, 35ff, bes. 47ff.

schen Gebrauch, auch wenn ›die Quellen‹ die regulative Funktion eines ›dynamischen Objektes‹ haben können.

Die eigene Beteiligung als sistiert zu behaupten oder sich ihr entziehen zu wollen, ist daher eine pragmatische und hermeneutische Selbstwidersprüchlichkeit, die die eigene Perspektivität verdunkelt, statt sie zu thematisieren und darin zur Disposition zu stellen, – und (allenfalls) das kann man gegen Blumenberg einwenden: etwa daß die Pragmatik seiner Metaphorologie (anfangs) unthematisch bleibt. Diese Unausdrücklichkeit hinterläßt den Eindruck, er ziehe sich ›hinter seine Reihen‹ zurück oder verberge sich geradezu in ihnen, statt sich zur Disposition zu stellen. Das allerdings muß noch nicht heißen, daß er dies unreflektiert und unkontrolliert täte, denn zunächst ist aus hermeneutischen Gründen, wie dem Prinzip der Nachsichtigkeit, davon auszugehen, daß das kalkulierte Pragma legitimerweise implizit bleiben kann, denn auch seine Thematisierung würde nur eine Verlagerung und final einen ›Entzug‹ bedeuten. Von einer anderen Perspektive aus, eben von der des interpretativen Gebrauchs Blumenbergs, ist sie jedoch der hier versuchten Thematisierung so fähig wie bedürftig.

Blumenbergs Destruktion der Zuschauerposition kann demnach das Dilemma, die theoretische Antinomie der ›Hinblicknahme auf die Lebenswelt‹ nicht ›lösen‹, sondern nur zeitweilig ›umgehen‹, indem er nicht hinter seinen Reihen steht, sondern in ihnen präsent ist, so daß seine Perspektive und sein Horizont in der Darstellungstendenz topisch zu finden ist. Er erzählt seine Geschichten nicht zur (von ihm kritisierten) emphatisch aufklärerischen Befreiung von der eigenen Verstrickung oder gar, um von ihr Lassen und sie Vergessen zu können, sondern sowohl um sich und anderen variante Möglichkeiten zuzuspielen (worin ein Befreiungsmoment liegt), als auch um bestimmte, ihn und seine Geschichten leitende Orientierungen zu plausibilisieren. Seine phänomenologische Thematisierungs- und Darstellungskunst lebt von ihrer Präsenzqualität kraft eigener Ausdrucksgestalten, in der seine Faktizitäten und Horizontintentionen in der Darstellungstendenz seiner Texte wirksam sind und an den Lesern arbeiten. Er betreibt demnach gerade *keine »Regression ins Erhabene einer nachchristlichen Existenz«*, die (angeblich) eine Nietzsche verwandte ästhetische Existenz sei, wie Behrenberg meint[72], sondern Blumenberg formuliert *selbst das Scheitern jeder ästhetischen Distanzierung*: »In seiner ästhetischen Fassung … scheitert der Zuschauer am ›Pensum‹ seines Genusses, insofern dieser unter der Bedingung der Zeit steht« (Svst 68). Deswegen kann Blumenberg dezidiert von der »Verwerflichkeit des Zuschauers« sprechen (Svst 61ff), denn der wäre das ›reine Ego‹:

»Als ›Weltzuschauer‹ wirkt jener KOSMOTHEOROS am leichtesten, ja am leichtfertigsten. Er läßt die Dinge, die *sich* zeigen und offenbar *ihm* sich zu zeigen geneigt sind, Revue passieren. Er genießt die Distanz zu denen, die selbst sein müssen, als was sie sich *zeigen*, woran er sich mit dem Gefühl erbaut, eben dies am geschützten und verschonten Vorzugsplatz seiner Schaulust nicht nötig zu haben. Ihm zeigt sich alles, er zeigt sich für nichts und als nichts: das reine EGO, unter den Wesen das wesentlichste« (Svst 62).

In eigener Variation verdeutlicht Blumenberg das Problem eines zeitlosen absoluten Bewußtseins am Gottesgedanken.[73] »Man könnte das, dürfte man es, in die spekulative

---

[72] P. BEHRENBERG, Endliche Unsterblichkeit, 3, 147.

Frage fassen: Vermag ein Gott sich überhaupt auf irgend etwas außer sich einzulassen, da er sich doch unendlich viel Zeit damit lassen könnte, es noch zu tun?« (LzWz 297). Ein der Enge der Lebenszeit entrückter Gott ist durch nichts gedrängt und bedürfte daher keinerlei »Zuwendung« zum anderen seiner selbst und würde auch nichts versäumen, da er ja immer noch Zeit dazu hätte. Umgekehrt heißt das: An der Zuwendung oder dem sich Einlassen zeigt sich die Lebenszeitlichkeit der Intentionalität, deren Zeit eben nicht die absolute Zeit ist. In basalem Sinn ist nach Blumenberg »die Lebenszeit die Umstimmung der immanenten Zeitstruktur zur Erlebenszeit«, die indes »noch subjektive Zeit« sei und erst »potentiell die Zeit einer Mannigfaltigkeit von Subjekten« (LzWz 298).

So wie es die Entdeckung des eigenen Daseinssinnes des Subjektes sei, darauf zu verzichten, das Maß aller Dinge zu sein, so gälte dies auch für den Daseinssinn Gottes.[74] Die Phänomenologie des Zeitbewußtseins versuche zu verstehen, »weshalb es dogmatische Differenzen über die Weltzeit gibt« (LzWz 302). Aristoteles' Pointe war gerade die »absolute Homogeneität einer letzten Dauer« (ebd.), die gerade nicht die christliche Unterscheidung der Schöpfungstheologie ermöglicht. Deswegen habe nur Aristoteles' Ewigkeit der Welt, nicht aber die Zeitlosigkeit Gottes den Einspruch der Dogmatik erfahren. Aber schon das Zugeständnis der Zeitlichkeit der Welt könne Gott gar nicht anders denken lassen als (zumindest auch) zeitlich: »Selbst ein Gott muß unterscheiden können zwischen dem Zustand vor dem Anfang einer Welt und dem Zustand nach dem Anfang einer Welt …« (LzWz 303), aber dies tat Gott traditionellerweise (also theologisch ›zeitweise‹) mit dem absoluten Begriff von Zeit, der ›absoluten Zeit‹ Newtons. Indes gilt seit Husserls Zeitanalyse, daß keine Trennbarkeit von Bewußtsein und Zeitbewußtsein möglich ist: »Jedes Bewußtsein ist seinem Wesen nach und damit unerläßlich immanentes Zeitbewußtsein« (ebd.), und nach Heidegger gilt ebendies fundamental für das Verhältnis von Sein und Zeit. Blumenbergs Konsequenz für seine Perspektive auf Gott lautet dementsprechend: »der autarke Egotist [!] des sich selbst denkenden Denkens mochte seit Aristoteles der Gott der Philosophie gewesen sein – der der Phänomenologie konnte er nicht bleiben« (LzWz 306), denn jede Subjektivität ist nicht ohne Welt denkbar und damit nicht ohne Zeit, nicht ohne Intersubjektivität und nicht ohne eine eigene Version der Zeitschere von Lebenszeit und Weltzeit. Das heißt überspitzt gefolgert, Gott *bedarf* der Schöpfung und besonders der Menschen, soll er nicht in einer vorweltlichen ›Unreife‹ bleiben, und daher bedarf Gott auch der Freiheit der geschaffenen Subjekte als Einwilligung in die Objektivität seiner Welt, die so zu der Welt wird. Dann aber ist auch sein Bewußtsein *imaginativ* und *memorial* und sein Daseinssinn in der Einwilligung in die lebenszeitliche Kontingenz zu suchen – wie Kreuz und Inkarnation zeigen. ›Wahrnehmung Gottes‹ wäre daher strikt wechselseitige Augenblickswahrnehmung in genuiner Gleichzeitigkeit, die sich memorial dehnt. Die Geschichte Gottes mit den Menschen ist die Geschichte seiner Arbeit an der Zeitschere. Inkarnation und Kreuz sind dann die äußerste Konsequenz seines eigenen Leidens an dem absolutistischen Fortgang der Zeit, den auch er nicht umkehren, sondern zu dem er sich nur leidvoll und heilsam verhalten kann.

Die egologische Zuschauerhaltung der Phänomenologie zerstörte sich selbst, so wie der ›Gottesbegriff‹ des Nominalismus in seiner weltfernen Erhabenheit. »Als *Residuum der Weltvernichtung* zeigte sich das Ich als zu komplex, zu

---

[73] Vgl. ›Der Gott der Phänomenologie‹, Svst 139f und auch 110f.

[74] Vgl. Blumenbergs Gegenfigur zum Weltgeist: »Es spricht sich gut vom Weltgeist, weil der Standpunkt des Sprechenden nur am Ende seiner Geschichte vorgestellt werden kann … Der noch ausstehende Messias ist stärker als der, der schon dagewesen sein soll und über dessen Erfolg man streiten kann« (LzWz 311; vgl. Mtp 270ff, 273ff).

reich an Implikationen. Auch als absolute Subjektivität *brauchte* es eine Welt überhaupt« (Svst 63f). Aber der phänomenologische ›Entzug des Seins‹ in der universalen Epoché, den Derrida erst meinte dekonstruieren zu müssen, zerfiel schon durch sich selbst oder mit Blumenberg gesagt, er zerbrach an dem Absolutismus der Wirklichkeit *wie* an der Instabilität der Zuschauerposition. Auch das *»Residuum der Weltvernichtung*« erwies sich als »konstituiert von dem her, was bis auf diesen ›Rest‹ vernichtet, nämlich ihm entzogen worden ist: ein *Ich denke*« (Svst 64). In der Verschärfung der Reduktion im Entzug von Zeit und Raum anhand der Phänomene von Angst und Langeweile wurde das zuschauende Ego sich selber entzogen. »Die Angst zerstört den Zuschauer« (Svst 66). Und pikanterweise rekurriert Blumenberg zur näheren Interpretation nicht auf Heidegger, sondern auf *Luthers* Erstaunen darüber, daß sich die Menschen nach der Reformation so vor der Pest ängstigten, wie sie es unter der Papstherrschaft nicht getan hätten. Der ›evangelische‹ Grund dafür sei, so Luther, daß *»jetzund muß ein ieder auff sich trauen und faren«*, was Blumenberg als *den* neuzeitlichen Untergang des Zuschaueregos auslegt: »Das ist die Neuzeitlichkeit der Reduktion als Verlust der Bezugsfiguren von Zuverlässigkeit« (ebd.). *Keine Zuschauer mehr, schon seit der Reformation*, ist also Blumenbergs Fazit der Geschichte des Zuschauers. Alle Versuche, sich die Welt in theoretischer Distanz vom Leib zu halten, sind daher gescheitert und verdienten, vergessen zu werden: »Es mag sein, daß die Welt nicht zu existieren verdient. Aber das hätte man rechtzeitig wissen müssen, um es zu verhindern … Jetzt jedenfalls ist es zu spät … Das Urteil – wie gerecht auch immer –, die Welt verdiene zu existieren nicht, verdient seinerseits daher, vergessen zu werden« (Svst 207, vgl. VS 451). Es gibt keinen Ort hinter den Reihen, sondern noch dieser Versuch der theoretischen Distanz ist eine verstellte Weise der Verstrickung. – Aber dieses Aussein auf gesicherte Zuschauerdistanz gegenüber ›dem Leben‹ erwies sich als unvergeßlich, zumal für ›das‹ neuzeitliche Subjekt.

Das Dilemma der theoretischen Thematisierungsantinomie bleibt, aber läßt sich wenigstens bearbeiten durch die – bei Blumenberg rhetorisch resp. pragmatisch wohlkalkulierte – Verstrickung in die thematischen ›Lebenswelten‹ und ihre symbolischen Ausdrucksgestalten. Wenn man von dieser Verstrickung Blumenbergs absähe, wenn man seine Phänomenologie als ›strenge Wissenschaft‹ verstünde, zöge er sich in dieser Lesart hinter seine narrativen Reihen und topischen Konstellationen zurück. Dieser Entzug der Präsenz des Phänomenologen wäre gerade eine reduktive Folge dieser Lesart, die seine Phänomenologie ihrer Pointe, ihres ganzen Charmes beraubte. Blumenberg regredierte dann *durch diese Lesart* in die Distanz eines Theaterzuschauers. *Dieser* »Zuschauer ist definiert durch die Kunst, sich herauszuhalten« und er »befreit … sich durch den ›rettenden‹ Gedanken: Es ist nur Theater« (Svst 93). Aber auch dieser Zuschauer entzöge sich damit unter dem Ideal des ›bios theoretikos‹ der Pointe des Theaters, der Katharsis. »Die entscheidende Differenz ist, daß der [unmögliche] Weltzuschauer *(kosmotheōros)* seinem Ge-

genstand nicht genauso die Aufmerksamkeit und Anerkennung versagen, den Rücken kehren kann, wie es dem Theaterzuschauer freisteht« (Svst 95). Was der Theaterzuschauer für eine Weile auf diese Weise könnte, gelingt dem Weltzuschauer nie, also weder dem Menschen in seinem Daseinsvollzug noch dem Phänomenologen kultureller Lebenswelten.[75] Denn die Lebenswelt »ist zweifellos definierbar als die Welt, die keine Zuschauer hat, weder ›von außen‹ noch ›von innen‹« (Svst 104).[76]

So bleibt denn dem Lebensweltphänomenologen auch kein »Aufatmen« nach der Katharsis im Theater (Svst 96).[77] In der antiken Tragödie war es die Konstitution des Kosmos gegen den Abgrund des Chaos oder der siegreiche Widerstand des Zeus »gegen alle Götterwillkür« (ebd.), die den Zuschauer zum Schluß aufatmen ließ. Damit aber war es »der Philosophengott, dem tragische Greul zur Kontrastfolie« diente. »Der christliche Gott kann dem Zuschauer seines Welt- und Heilswerkes eine *Katharsis* durch Furcht und Mitleid nicht mehr zugestehen« (Svst 97). *Das Aufatmen der Weltenthebung* und der gesicherten Zuschauerposition ist in Blumenbergs Augen also nicht erst seit Luther, sondern *seit dem ›christlichen Gott‹ ›destruiert‹*, und weiterer Destruktion daher im Grunde nicht bedürftig, – wenn diese Position nicht im Horizont des Christentums wieder aufgekommen wäre letztlich als Folge des Unverständnisses gegenüber der Passion. Die unverständige »Indiffe-

---

[75] »Für den Theoretiker bleibt nur der Kunstgriff, es der Welt nicht abzunehmen, daß sie existiert. Er wird dabei, nach der Manier des Idealismus, nur um Haaresbreite der Gefahr entgehen, sie durch sich selbst existieren zu lassen. Das zu vermeiden, ist die *absolute* Zuspitzung der Kunst, sich herauszuhalten. Es ist die Funktion der von Edmund Husserl erfundenen ›phänomenologischen Reduktion‹« (Svst 101f) – und wohl die *Grund*differenz Blumenbergs zur Phänomenologie Husserls. »Es war eine lebenslange Anstrengung, die Reduktion zu verteidigen; aber man sieht, daß in ihr und durch sie das Recht des Zuschauers verteidigt wurde, sich von der Welt und ihrer Qualität sowenig wie von seinen Verwicklungen ins Weltinteresse beirren zu lassen« (Svst 102). Blumenberg hingegen ist wenn etwas, dann ›ins Weltinteresse verstrickt‹.

[76] »Sie ist für den, der sich seiner Herkunft aus ihr und seiner nie abreißenden Abhängigkeit von ihr bewußt zu werden beginnt, zugleich der Inbegriff aller Konstanten, die den Begriff ›Existenz‹ – als den unabhängig von jedem faktischen Bewußtsein dieses Bestimmenden – dem Verdikt des nichtrealen Prädikats entziehen« (Svst 104). Diese Welt ist vor allem, was nicht nur der Fall ist (SZ 80f, 83; vgl. PH. STOELLGER, Worüber man nicht schweigen kann).

[77] Blumenberg kritisiert *explizit* die Versuche der Selbsttherapie, durch welche Katharsis auch immer (Svst 105), seien es Jacob Bernays, Husserls oder Freuds ›kathartische Methoden‹. All dies seien immer noch Versuche, den Zuschauer zu retten angesichts seiner Leiden an der lästigen Welt. – Deshalb sollte man auch Blumenbergs ›Matthäuspassion‹ nicht als Inszenierung der Passion im Sinne von Bernays Tragödientheorie interpretieren, wie das P. BEHRENBERG versucht (Endliche Unsterblichkeit 133ff, 156ff). – Inwieweit Blumenberg aber von Neigungen frei ist, um der *hypothetischen*, zeitweiligen Distanznahme willen und angesichts seines Leidens an der absolutistischen Wirklichkeit (›kathartische‹?) Distanz zu suchen, ist eine pragmatistische Frage, die durch die Wiederkehr des antinomischen Thematisierungsdilemmas immer wieder auftreten wird.

renz des Zuschauers« sei das »Äquivalent« des Glaubens an *den* Gott, der »mit den Attributen *seiner* ›Reinheit‹, herstammend aus der Metaphysik, ein *deus absconditus*, der verborgene Gott der unergründlichen ›Ratschlüsse‹ bleibt« (Svst 99); wogegen Blumenbergs ›Matthäuspassion‹ anarbeiten wird, denn das wäre offenbar nicht der Gott des Religionsphänomenologen.

Galt auf dem Hintergrund von Lukrez besonders deutlich, der Weise in seiner Distanz zur Natur und der Menschenwelt sei der ideale Zuschauer, der die »Differenz seines Selbstbewußtseins« zum Chaos des Betrachteten genießt, so bedarf dieser doch der »Reflexion am äußeren Kontrapost« um seiner Position gewahr zu werden. »Der wahre Zuschauer kann nur ein Gott sein« (BM 178)[78], aber auch diese Metapher von Gott als dem Zuschauer sucht Blumenberg abzuarbeiten und umzubesetzen (wie zitiert): Der sich selbst denkende Zuschauer »mochte seit Aristoteles der Gott der Philosophie gewesen sein – der der Phänomenologie konnte er nicht bleiben« (LzWz 306), denn dieser kann sich nicht ›aus der Welt heraushalten‹. Das Scheitern des transzendentalen Ego ist auch das Scheitern des nur transzendenten Gottes. Auch Gott als Zuschauer kann die Dynamik des ›Entzugs‹ nur bearbeiten, indem er sich der Welt dezidiert aussetzt, wie Blumenberg in seiner ›Matthäuspassion‹ zu zeigen suchen wird.[79]

---

[78] Was Blumenberg unglücklicherweise gerade mit Luther zu belegen sucht (BM 178). – Aber so wie Blumenberg für Gott eine falsche *Alternative* von Weltenthebung oder -verstrickung unterstellt, so auch eine falsche von totalem absconditus oder reinem revelatus. Hier eine *Gegen*besetzung zu konstruieren unterschreitet die Aufgabe einer differenzierten Verhältnisbestimmung.

[79] Als zeitgenössische Variante könnte man formulieren: *Keine Auferstehung mit Zuschauern*: Über Leere und Fülle des Grabes zu räsonieren, nimmt eine Distanz des Zuschauers in Anspruch, die nie gegeben ist: Kein Reden von der Auferstehung ohne Beteiligung an deren Wahrheitsfrage. Gerd Lüdemann behandelt die Frage mit einer Distanz des Historikers, mit einer methodischen Teilnahmslosigkeit, die allenfalls heuristisch möglich ist – und auch von ihm keineswegs durchgehalten wird. Sein methodisch korrekter Befund, keine Analogielosigkeiten e silentio zu erschließen, ist zwar historisch-kritisch regelgemäß, steht aber im Dienst polemischer Dogmen- und Kirchenkritik, wie schon in den Anfängen der historischen Kritik. Das spricht noch keineswegs gegen die historisch-kritische Methode, aber gegen den rhetorischen Gestus der wissenschaftlichen Neutralität in Fragen der Wahrheit des Bekenntnisses und der Notwendigkeit von dessen dogmatischer Reflexion. Lüdemanns antidogmatisches Interesse am vollen Grab mißachtet das Genus der Auferstehungsmetaphorik ebenso wie dessen biologisches Mißverständnis im Festhalten an der Wörtlichkeit. Die Auferstehungsaussagen sind perspektivisch und zeigen eine Einstellung in metaphorischer Rede. Sie zeigen eine Betroffenheit und Gewißheit der schlechthinnigen Bedeutsamkeit der Gottesgegenwart in der Person Jesu Christi – die einem scheinbar neutralen Zuschauer verborgen bleibt und anderen verstellt wird, wenn dieser Zuschauer selbstwidersprüchlich polemische Hintergrundinteressen verfolgt.

3. Unsichtbarkeit der Theorie und Sichtbarkeit des Theoretikers Zum Streit um die Lebensweltnähe der Theorie

a) Eine ›Urgeschichte der Theorie‹ als Leitfaden zur Hinblicknahme auf das Verhältnis von Theorie und Lebenswelt

Auf dem Hintergrund der Ausweitung der Metaphorologie zur Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten, ausgeführt im Schiffbruch mit Zuschauer 1979 mit dem programmatischen ›Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit‹, würde man die *Entfaltung* dieser Theorie erwarten. Aber wie im vorangehenden plausibilisiert wurde, kann diese Theorie keine theoretisch-reduktive Phänomenologie sein, sondern ›nur‹ Paradigmen der Hinblicknahme auf die Lebenswelt entfalten. Und ebensolche Paradigmen sind z.B. die ›Lesbarkeit der Welt‹, die ›Matthäuspassion‹ und die ›Höhlenausgänge‹. Im Anschluß an Blumenbergs Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit soll zunächst seiner Problematisierung dessen, was ›Theorie‹ heißen kann, weiter nachgegangen werden, um zu prüfen, ob die oben vertretene und systematisch nicht unerhebliche Interpretationsthese vom ›Untergang des Zuschauers‹ sich im Blick auf Blumenberg bewährt. Auf diese Grundfrage nach der Möglichkeit und dem Wie der Phänomenologie kommt er anhand der ›Hinblicknahme‹ auf eine Anekdote explizit zu sprechen. 1987 erschien ›Das Lachen der Thrakerin‹ mit dem doppelsinnigen Untertitel »Eine Urgeschichte der Theorie«. Doppelsinnig ist dies, da hier die Wirkungsgeschichte der Anekdote von Thales' Brunnensturz geschrieben wird, in deren Variationen sich die Philosophie in ihrer Geschichte immer wieder anschaulich ins Verhältnis setzte zur Lebenswelt der thrakischen Magd.

»So erzählt man sich von Thales, er sei, während er sich mit dem Himmelsgewölbe beschäftigte und nach oben blickte, in einen Brunnen gefallen. Darüber habe ihn eine witzige und hübsche thrakische Dienstmagd ausgelacht und gesagt, er wolle da mit aller Leidenschaft die Dinge am Himmel zu wissen bekommen, während ihm doch schon das, was ihm vor der Nase und den Füßen läge, verborgen bleibe«[80].

Die Geschichte der Variation dieser Anekdote nimmt Blumenberg als ›Leitfaden zur Hinblicknahme‹ auf das Verhältnis von Philosophie (synekdochisch für Theorie) und Lebenswelt. Die Konstellation von lachender Magd und zu Fall kommendem Theoretiker erinnert an die von Zuschauer und Schiffbruch. Auf die Gefahr hin, die Faktizität seiner Darstellungstendenz überzurationalisieren, soll plausibel gemacht werden, daß in Blumenbergs geschichtsphänomenologischer ›Destruktion‹[81] der Zuschauerposition einerseits eine Selbstverortung, andererseits eine Kritik und Distanznahme gegenüber zeitgenössischen Zuschauerpositionen wie der Geschichtsphilosophie

[80] So Blumenberg im Klappentext nach Platos Theaitet (174ab); er folgt M. HEIDEGGER, Die Frage nach dem Ding, 2; vgl. D 59, 11.

[81] Das Problem des Verhältnisses zu Heideggers Metaphysikdestruktion und Derridas ›Übersetzung‹ lasse ich hier unberührt.

hegelscher Provenienz (der frühe Marquard), der Rezeptionsästhetik (Weinrich) und auch gegenüber dem dezidierten Wegschauen der Seinsgeschichte (Heidegger) vollzogen wird.[82] So entfaltete schon die Geschichte der topischen Konstellation von Schiffbruch und Zuschauer in Blumenbergs Perspektive die Pointe, daß es keine Zuschauer mehr gibt, da wir alle im Meer der Geschichte schwimmen und uns von Planke zu Planke retten. Diese Daseinsverfassung läßt für den zeitgenössischen Umgang Blumenbergs mit der Thalesanekdote erwarten, daß auch hier der Zuschauer zum Betroffenen wird und der Theoretiker sich nicht in gesicherte Distanz zur Lebenswelt bringen kann. Der klassische Zuschauer, der Theoretiker, kommt schon am Anfang seiner Geschichte zu Fall, in der vorsokratischen Naturphilosophie.

Zum genetischen Kontext der Urgeschichte der Theorie

In den Umkreis des Schiffbruchs mit Zuschauer wie der Thalesanekdote gehört auch[83] die Problemstellung von *Lebenszeit und Weltzeit:* Diese Schere sei prägnant (wieder)entdeckt worden in der Genese der neuzeitlichen *Theoriebildung* und ihrer Methode der Erkenntnis, Wissensgewinn methodisch von der kontingenten Lebenszeitkürze abzulösen. Bereits in der Gelehrtenkritik des 16. Jahrhunderts bei Agrippa von Nettesheim findet Blumenberg ein »Argument …, das die verborgene Motivation der ein ganzes Jahrhundert späteren Methodenidee als den Kern der neuzeitlichen Problematik enthält, indem es die mittelalterliche Zuversichtlichkeit auf das erreichbare Ganze der Erkenntnis hin rigoros abwirft: das Mißverhältnis von Zeitanspruch der Erkenntnis und Zeitbesitz des Lebens« (LdT 68). In phänomenologischer Reflexion zeigt sich darin die Struktur von *Intentionalität* in ihrem Mangel- oder Bedürfnischarakter: Das Aussein auf zielt in der Theorie auf etwas, das sich wie die Horizontgrenzen zugleich entzieht. Mit dem *Lebensweltausgang* als Eingang in die Geschichte ist die Differenz von Noesis und Noema aufgegangen, die Bedürftigkeit als Intentionalität, die eine unhintergehbare Spannung resp. irreduzible Relationalität im Verhältnis von Lebenswelt und Theorie einerseits und (absolutistischer) Wirklichkeit andererseits etablierte.

Eine Forcierung des Lebensweltausgangs ist das neuzeittheoretisch beschreibbare Auseinanderdriften von Lebenszeit des Theoretikers und Zeiterfordernissen der Theorie resp. der Methode, deren Horizont wenn noch nicht die Weltzeit, so doch die Gattungszeit ist. Methode verewigt einen Theorieanspruch und ist indifferent gegenüber den Lebenszeitgrenzen des Theoretikers, so daß die Verselbständigung der Theorie zwar intendiert, doch zur Lebensweltelimininierung zu werden droht. Ging die Bemühung Husserls auf Lebensweltrückgewinnung als Therapie der Krisis der europäischen Wissenschaften zur Überwindung ihres Objektivismus, entwarf Heidegger dagegen eine lebensweltwidrige Wesensphilosophie, deren existenzialontologischer Anspruch hinter das Dilemma zurück und damit über es hinaus wollte. Beide Versuche – die Krise der Wissenschaft durch Lebens-

---

[82] S.u. zur Auseinandersetzung mit H. Weinrich und zum Sachproblem: G. SCHÖFFEL, Denken in Metaphern, 78ff. In der Distanznahme gegenüber der Rezeptionsästhetik könnte Blumenbergs Abschied von der von ihm mitbegründeten Gruppe »Poetik und Hermeneutik« anklingen.

[83] Vgl. auch ›Die Lesbarkeit der Welt‹ (zur Figur des ›contemplator caeli‹) und die ›Genesis der kopernikanischen Welt‹ (schon Galilei, LdW 71-80) mit einer höchst eigenen Vermutung über den Entdeckungszusammenhang von Kopernikus' Theorie der Erdbewegung; ähnlich zu Kants kopernikanischer Wende, GKW 89-95, 666-713, LdT 113.

weltrückholung zu therapieren oder die Uneigentlichkeit auf Eigentlichkeit hin zu überwinden – liegen jenseits von Blumenbergs Interessen; wenngleich der hermeneutische Lebenswelt*rückgang* der Krisisschrift für ihn zur orientierenden Leitfigur wurde. Blumenberg bearbeitet lebensweltermeneutisch das Verständnis von Theorie und ihrer Lebenswelt, indem er genealogisch deren Verhältnis in seiner geschichtlichen Varianz untersucht.

b) Unsichtbarkeit der Theorie

Blumenbergs Geschichte setzt ein mit einer scheinbar trivialen, hintergründig jedoch keineswegs selbstverständlichen These, die den Punkt seiner besonderen Aufmerksamkeit umschreibt: »Theorie ist etwas, was man nicht sieht. Zwar besteht theoretisches Verhalten aus Handlungen, die unter intentionalen Regeln stehen und zu Komplexen von Aussagen in regulierten Zusammenhängen führen, aber diese Handlungen sind nur mit ihrer Außenseite als ›Verrichtungen‹ sichtbar. Einem in ihre Intentionalität nicht Eingeweihten, sie vielleicht nicht einmal ihrem Typus nach als ›Theorie‹ Vermutenden, müssen sie rätselhaft bleiben, können sie anstößig oder sogar lachhaft erscheinen« (LdT 9).

Mit dieser Einleitung formuliert Blumenberg bereits in auffällig reflexiver und theorietheoretischer Fassung *seine Sicht* des Themas der Thalesanekdote – und tritt damit bereits als *Beteiligter* an der Geschichte dieses Topos auf: Der eingeweihte Theoretiker Thales treibt Theorie, die wegen ihrer Unsichtbarkeit für Lebensweltler bei deren Repräsentantin, der thrakischen Magd, kein Verständnis findet, sondern verlacht wird. Die *Unsichtbarkeit von Theorie* wird in Blumenbergs Reformulierung unterschieden von der *Sichtbarkeit des Theoretikers* resp. seinen »›Verrichtungen‹«, also von der in trivialem Sinne sichtbaren Außenseite, wobei man an das Umherwandeln der Peripatetiker, das Sitzen am Schreibtisch der ›Akademiker‹ oder auch an den Brunnensturz des Astronomen denken kann – und darin selber unsichtbar theoretisiert und am Schreibtisch sitzt. Der scheinbar triviale Sinn der *Unsichtbarkeit* des Denkens, oder allgemeiner des theoretischen Verhaltens, scheint hier *exemplarisch* dafür zu stehen, daß Theorie resp. theoretische Einstellung nicht direkt zugänglich, eben nicht einfach sichtbar ist. Daß das *theoretische Verhalten*, etwa das Denken, Imaginieren, Schließen etc., nicht von Außen sichtbar ist[84], fungiert hier als Plausibilisierung der im Lachen zum Ausdruck kommenden Unsichtbarkeit der *Theorie,* die also als ein *Vollzug* verstanden wird.

Nur ist das befremdliche Außen der Theorie Blumenberg offensichtlich nicht alles, sondern hinter dieser Außenseite sieht[85] er intentionale Regeln oder generell Intentionalität – die doch für die Magd nicht weniger unsicht-

[84] Das Verhältnis von *Außen und Innen* wird undeutlich, wo kein reines Außen mehr gegeben und die Zuschauerposition fiktiv bleibt.

[85] Genauer gesagt ›sieht‹ er sc. nicht, sondern er abduziert. – Eine »Theorie der Unbegrifflichkeit« ist demnach ebenfalls ›unsichtbar‹, auch wenn sie einem ›Ausblick‹ zugänglich ist.

bar ist.[86] Es gibt offenbar für die Theorie zweierlei Sichtweisen, die Perspektive von Außen und die von Innen. Von Innen wird Intentionalität nachvollziehbar, von Außen hingegen erscheint (etwa universitäre) »Theorie, in Massen organisiert und betrieben, wohl etwa so wie das unverstandendste Ritual nach dem Gesetz einer unbekannten Gottheit« (LdT 9). Theorie, in der Konkretion der Wissenschaft vorgestellt, wird in der Strukturierung nach Innen und Außen als unhintergehbar perspektivisches Phänomen verstanden (das man von Außen nicht sieht und das somit nur im Mitvollzug erschlossen ist).[87]

Im Anschluß hieran stellen sich zwar diverse Folgeprobleme von Perspektivität, Perspektivenpluralismus und der Versuche, diesen Pluralismus zu regulieren[88], aber Blumenberg hebt im folgenden auf die *Entwicklung der theoretischen Einstellung* ab, die er *anhand von deren Außenseite*, der in den Variationen der Thalesanekdote der ›Hinblicknahme‹ zugänglichen unbegrifflichen Ausdrucksformen des Verhältnisses von Theorie und Lebenswelt, beschreibt. Die Technisierung und Mathematisierung der Wissenschaft beispielsweise, die »Trennung von Instrument und Beobachter«, ließ das »Aussehen von ›Theorie‹ auf ihrer Verrichtungsseite um so normaler [werden], je mehr Wissenschaft sich intentional vom Wissenwollen und Wissenkönnen von jedermann entfernt« (LdT 10). Als Paradigma nennt er den zeitgenössischen Astronomen, dessen theoretische Verrichtungen zu normalen Bürozeiten

---

[86] Die Vermutung wäre meinerseits: Intentionalität ist in concreto sichtbar als unbestimmt-bestimmtes Aussein auf, das sich zeigt und somit sichtbar und beschreibbar wird, etwa anhand der Formen der Unbegrifflichkeit.

[87] Hier von ›Phänomen‹ zu reden ist problematisch. Man könnte auch Theorie als vorphänomenales Aussein auf Phänomene verstehen, das nicht selber als Phänomen verständlich ist. So scheint mir Blumenberg hier zu lesen zu sein. Sofern aber ›Theorie‹ thematisch ist, wird ihre Vollzugsgestalt zum Thema, auf die sich Blumenbergs Aufmerksamkeit hier richtet.

[88] Auch für Blumenberg stellt sich angesichts der perspektivischen Differenzen etwa gegenüber dem von ihm angeführten »Hippietum« die Frage nach der Realität des Perzipierten: »Realität als Widerstand ist das, was eigentlich ernstzunehmen ist, und was als solches der schrankenlosen Herrschaft des Lustprinzips als dem ungebrochenen Vollzug einer sich selbst genügenden Wirklichkeitserfahrung entgegentritt … Zwar lachen laut immer nur die einen …; objektiv betrachtet jedoch – und das kann nur heißen: für den Fall, daß sich hier tatsächlich Geschichte, und nicht nur in Experimenten abspielt – sind verschiedene Realitätsprinzipien, verschiedene Wirklichkeitsbegriffe gegeneinander unverträglich in der Form der Komik« (D 62, 444). Im Hintergrund gebraucht er hier »Freuds Realitätsprinzip« zur Reformulierung der Differenz von Wirklichkeitsbegriffen, das die Lachenden aus ihrer Sicht der Dinge eliminiert hätten und so einer »Ideologie des sorglosen Lebens« frönten (ebd.). Es überrascht nicht wenig, von Blumenberg ›Realität, Sorge und Objektivität‹ derart zur Geltung gebracht zu sehen, aber der Ernst wissenschaftlicher Phänomenologie kommt nicht nur im Abbau des tradierten und eskalierten Ernstes zum Tragen, sondern auch gegenüber zu leichter Preisgabe. »Realität ist das, was zwar übersehen werden kann, sich dann aber um so schmerzlicher als das Unübergehbare meldet. Die Bedingung dessen, daß wir den Himmel betrachten können, ist die Erde unter unseren Füßen« (LdT 66).

stattfinden und der kaum ein Sternbild zu nennen vermöge, so daß er wie ein normaler Büroarbeiter erscheint, obgleich sich seine Theorie weltenweit von den Intentionen anderer und auch weit von denen der astronomischen Anfänge entfernt hat. Die Technisierung der theoretischen Verrichtungen hat die Himmelsschau übernommen und die intentionale Schere weiter geöffnet, während die lebensweltliche Distanz zu anderen Tätigkeiten nicht mehr sichtbar ist.[89]

Galt traditionell schon diesseits wissenschaftstheoretischer Postulate für Theorien, daß sie der Gründe bedürfen, also explizit und rechenschaftsfähig dargestellt werden müssen, so zeigt sich an diesem Beispiel die perspektivische Problematik dieses Gründeforderns und -gebens. Thesen sind zu begründen und deren Gültigkeit muß gezeigt werden, oder aber es bedarf der weithin sichtbaren Beweise, der facta probantia, wie einer Sonnenfinsternis, die die Theorie des Thales schlagend bestätigte. Nur, auch dann bleibt die vollzogene Theorie im Hintergrund und unsichtbar. Offensichtlich ist damit zumindest ein doppelter Sinn des *Sehens* im Spiel: das sinnliche und das intelligible Sehen, im Rahmen der Tradition formuliert. »Der antike Begriff der Theorie steht in einem Horizont optischer Metaphorik, etwa in der Spannweite zwischen dem unbeteiligten Zuschauer und dem selbstvergessenen Betrachter« (LdT 84).[90] Auf dem Hintergrund etwa des aristotelischen Theorieverständnisses (aber auch des platonischen) ist der Satz »Theorie ist etwas, was man nicht sieht« so trivial wie paradox, denn zumindest *worauf* sich die Theorie richtet ist ›sichtbar‹, seien es die Ideen oder die Dinge, wenn auch die Intelligibilia ›nur‹ für das innere Auge sichtbar sind. Sucht

---

[89] Man beachte die ostentative Enthaltsamkeit Blumenbergs hinsichtlich einer eigenen Stellungnahme: »Es wird hier den apokalyptischen Stimmungen von Finalismen für die Wissenschaft nicht nachgeholfen. Sie mag verdorren am Desinteresse, in ihrer Vollendung aufgehen oder nach Betriebsmäßigkeit weiter und weiter laufen – hier geht es nur um den Anblick, den sie bietet« (LdT 10f). Diese Gleichgültigkeit und die Perspektive auf den ›Anblick‹ lassen auf einen Ort außerhalb dieser ›Finalismen‹ schließen. Blumenberg thematisiert (vordergründig) interesselos und zwar die Außenseite der Theorie; er schaut auf die Wissenschaft mit den Augen der Magd, und damit wird die Relation von Thales und der Magd *in* der phänomenologischen Perspektive wiederholt.

[90] In einem reflexionslogischen Sinn ist es nur konsequent, die Theorie als unsichtbar zu verstehen, denn das Sehen sieht sich selber nicht. Transzendentalphilosophisch oder subjektivitätstheoretisch würde zwar gerade mit der transzendentalen Apperzeption oder allgemeiner mit den egologischen Figuren versucht, daß Denken zu denken, also i.S. Fichtes mit dem inneren Auge oder mit Schelling kraft der intellektualen Anschauung das Sehen zu sehen und so seiner selbst im Vollzug gewiß zu sein, aber die Probleme der reflexiven Theorie der Subjektivität zeigen die Aporetik dieses Versuchs (wie die Metaphorizität desselben in Fichtes Bild›theorie‹). Anticartesianisch resp. gegen Husserls Cartesianismus kann Blumenbergs Satz auch als Formulierung der Einsicht in die Nicht-Sichtbarkeit des Sehens gelesen werden, und das hieße zugleich, es gibt die reflexionslogische Selbstgewißheit ebensowenig wie ein fundamentum inconcussum – womit sich das Problem einer bedenklichen Grundlosigkeit ergibt.

man – wie Blumenberg hier anscheinend (de facto wie Derrida in Tradition Nietzsches und Heideggers) – diese Verdoppelung der Sinne hinter sich zu lassen, gilt schon in der scheinbar trivialen Perspektive der Magd, daß keine Theorie sichtbar ist, denn es gibt dann *nur* das sinnliche Sehen. In den Augen der Magd ist jede Theorie unsichtbar und nur an bestimmten Folgen wahrzunehmen wie dem Brunnensturz.

Mit dieser These von der Unsichtbarkeit der Theorie ist jede Thematisierung von Theorie entweder deren integrales Moment, oder aber sie nimmt Distanz und hat es lediglich mit deren Außenseite zu tun, die dann jedoch nichts über die tragenden Intentionen erschließen kann, es sei denn man meinte, von bestimmten Darstellungen und Ausdrucksformen der theoretischen Einstellung rückschließen zu können.[91] Die Unsichtbarkeit der Theorie verweist den (selber theoretisierenden) Zuschauer an den sichtbaren Theoretiker, d.h. wer etwas *sehen* will, der wird zunächst unausweichlich zum unverständigen Zuschauer. Dieses *Thematisierungsdilemma* ist zwar unvermeidlich, macht Blumenberg zufolge jedoch die ›Hinblicknahme‹ auf die unbegrifflichen Ausdrucksformen theoretischer Einstellung nicht unmöglich.

Daß eine Theorie keine Zuschauer haben kann, daß sie für Zuschauer unsichtbar bleibt, *verwehrt auch dem Theoretiker die Zuschauerdistanz*. Theorie im Horizont der Lebenswelt hat kein fundamentum inconcussum, auf dem man den Schiffbrüchen endgültig entzogen wäre, sondern ›nur‹ einen vorübergehend tragfähigen geschichtlichen Grund. Theorie diesseits von definitiver Wahrheitsgewißheit wird in bestimmter Ungewißheit getrieben und ist ab

[91] Die *synekdochische Funktion* des trivialen Sinns der Unsichtbarkeit erläutert Blumenberg andernorts selber: »Vielleicht begehe ich eine Trivialität, wenn ich daran erinnere, daß man Handlungen überhaupt nicht sehen kann. Sie bestehen in der Regel, nach der physische Vorgänge eine Determination erhalten. Wenn wir Handlungen zu sehen glauben, interpretieren wir die physischen Erscheinungen im Hinblick auf die Identität einer solchen Regel. Die reine Theorie, deren intentionaler Zusammenhang in kein nutzbares Produkt zu münden scheint, bietet dem Betrachter ihrer Erscheinungsweisen keine Hilfen an, auf die in ihnen waltende Regel zu schließen. Wenn Thales nachprüfbar für die Bürger Milets die Sonnenfinsternis vorausgesagt haben sollte, wenn sein Wissen die Ölmühlenspekulation erfolgreich gemacht haben sollte, müßte das eingetreten sein, wovon man sagt, es lasse das Lachen vergehen. Aber diese Art der Legitimation pflegt gerade nicht die zu sein, die den reinen Theoretiker zufriedenstellt. Die Fremdartigkeit einer Handlung, die von einem Dritten nicht als Handlung erkannt wird, ist der Bezugspol von Unduldsamkeit, die auf der ganzen Skalenbreite vom Kopfschütteln bis zum Mord liegen kann. Das Lachen ist da nur ein Ausschnitt. Einen physisch-körperlichen Bewegungsvorgang nicht als Handlung erkennen zu können, heißt in letzter Instanz auch, am Wirklichkeitsbegriff nicht zu partizipieren, auf den sich das Handlungsprogramm gründet und aus dem es sich ableitet.« (D 61, 439). Als Erinnerung an eine Trivialität zeigt das aristotelische Beispiel der *Handlung*, daß deren Perspektivität und Intentionalität unsichtbar sind. Diese elementare Unsichtbarkeit gilt ebenso für theoretisches Handeln und damit pars pro toto für Wissenschaft wie Philosophie. Daß »am Anfang über die Theorie gelacht worden war. Womit ich immer meine: über das Verhalten, welches theoretische Ziele dem Theoretiker wahrnehmbar aufprägen«, kann auch jenseits des Anfangs nicht definitiv verhindert werden (LdT 162).

ovo *exzentrisch*: Der anthropologische Grund der Theorie *ist* die Exzentrizität. Diese anthropologische Grundfigur Plessners teilt Blumenberg und die Geschichte der Theorie nimmt sich mit diesem Hintergrundtheorem aus wie eine geschichtsphänomenologische Genetisierung und Präzisierung dieser Grundverfassung von Theorie – auch einer Theorie der Unbegrifflichkeit.

c) Die Indirektheit der phänomenologischen Thematisierung

Verweist die Unsichtbarkeit der Theorie und insbesondere der hintergründigen Intentionen auf die Sichtbarkeit, an die man sich nur notgedrungen hält, scheint der Beobachter der Anekdote und ihrer Geschichte zum zwar nicht lachenden, aber doch Thales und die Magd *beobachtenden* Dritten zu werden; wodurch er in extreme Distanz zum Thematisierten geriete und sich ein Beobachterproblem einhandelte.[92] Diese reflexiv antinomische Thematisierungslogik des ›Entzugs‹[93] der Phänomene wie des Phänomenologen scheint den Zugang zur Innenseite der Theorie und zu deren Horizont doppelt und aussichtslos zu verstellen und den Beobachter in phänomenferne Distanz zu drängen. Sehr unterschiedliche Perspektiven wie die von G. v. Graevenitz[94], I.U. Dalferth[95] und P. Behrenberg[96] halten mit unterschiedlicher Begründung Blumenberg eine derartige Distanz vor, mit der er in unbeteiligter ästhetischer Zuschauerdistanz verharre und auch gar nicht anders könne. »Beobachtungen an Metaphern« drängten den Metaphorologen in eine unhintergehbare Beobachterdistanz, die er höchstens verschleiern, aber nicht vermeiden könne.

Mir scheint mit dieser (bereits kritisierten) Kritik eine tiefgreifende teils bestimmte teils unbestimmte *Unbestimmtheit* von Blumenbergs Methodos und dessen theoretischem Horizont einseitig aufgelöst. Zugespitzt gesagt

[92] Das Problem ist aus der Diskussion um Luhmann bekannt; vgl. G. GAMM, Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne, 241ff, 249ff, 259ff; »Die systemtheoretische Interpretation des Unbestimmten unterstellt, in der Weise der unterscheidungstheoretischen Semantik über es *verfügen* zu können; sie zieht das in der Unterscheidungslogik eingefaltete Andere gleichsam in der Zeit auseinander … Dieses Vorgehen könnte man die *differenztheoretische Normalisierung des (radikal) Unbestimmten* nennen« (ebd. 255).

[93] Hier zeigt sich der *Entzug der Theorie in der Darstellung*, der Entzug der theoretischen Einstellung, letztlich der Entzug der Intentionalität gegenüber ihrer Thematisierung, wie er metaphorologisch von Derrida vorgeführt wurde (s.o. II D 5).

[94] G.V. GRAEVENITZ, Mythos, wirft Blumenberg einerseits »*Mythenrealismus*« vor (VII), andererseits heißt es, für Blumenberg gelte: »Je höher der ästhetische Rang, desto reiner das Mythische: zu dieser Schwundstufe idealistischer Ästhetik zählt auch Blumenbergs ›Arbeit am Mythos‹, ihre an den Gipfellinien des Kanons vorbeiführende Rezeptionsgeschichte und die dieser Rezeptionsgeschichte entlockte philosophische ›Idee‹ des Mythos. Als solche ›Idee‹ aber ist der Mythos nicht geschichtsfähig« (XII; vgl. XIII, XVI, XIXf).

[95] I.U. DALFERTH, Weder Seinsgrund noch Armutszeugnis, 160ff, 177ff.

[96] P. BEHRENBERG, Endliche Unsterblichkeit, 1ff, 133ff, 183ff.

bleibt dieser Einwand Blumenbergs ›Hinblicknahme‹ auf die Unbegrifflichkeit und deren Hintergrundintentionen gegenüber in bloß kritischer und beobachtender Distanz äußerlich, und es scheint, als würde die eigene Distanz Blumenberg selber zugeschrieben. Die ambige Unbestimmtheit des Umgangs mit dem Unbegrifflichen läßt die Zurückhaltung und Diskretion des Theoretikers – die in der Tat ein Problem darstellt – als bloßes Zuschauen und Beschreiben erscheinen, obgleich es um eine *notwendige Indirektheit* im Umgang mit den Varianten eines Topos geht. Wie es keine gesicherte Zuschauerposition mehr gibt, so ist doch zugleich kein Verstehen möglich, ohne eine zeitweilige Distanznahme. Ohne einen Schritt zurückzutreten, sieht man nichts. Angesichts der hermeneutischen wie phänomenologischen Antinomie ist nicht die Frage, ob man sie überhaupt vermeiden kann, sondern wie man mit ihr umgeht. Und Blumenbergs behutsame Distanznahme ist eine Funktion der thematischen Phänomene und der Verstrickung in sie, und nicht eine Distanz der wie auch immer bestimmten Zuschauerposition.

Die Unsichtbarkeit der theoretischen Einstellung verwies den Zuschauer an die Sichtbarkeit des Theoretikers und dessen äußere »›Verrichtungen‹«, also an die Stelle der Magd. Deren Distanz – in der die Magd keineswegs unbetroffen ist – kann aber kaum der Ort Blumenbergs sein, da er weder lacht, noch den intentionalen Untergrund der Theorie übersieht. Sein Blick ist vielmehr ein hypothetischer Ort, eine methodische Fiktion, deren fiktionalen Charakter die Pointe des »Schiffbruchs mit Zuschauer« erläutert. Die notwendige Indirektheit des Methodos, des ›metaphorologischen Umwegs‹, gründet letztlich in der Eigenart und Funktion der lebensweltlichen Sprachformen, die *keine direkte Bezeichnung der Selbstverständlichkeiten* resp. deren Verlustes bieten, keine Version der Lebenswelt, die direkt zugänglich wäre, sondern die beiläufig und auf indirektem Wege die Horizontbesetzungen und -vorgriffe anzeigen, – wenn sie nicht übersehen oder vice versa bloß beim Wort genommen, sondern selber indirekt behandelt werden, was näherer Erläuterung bedarf.

Zum Verständnis dessen ist Blumenbergs *notwendige Indirektheit als indirekte Kontingenzwahrung* zu erläutern, mit der die Thematisierung dem Thematisierten zu entsprechen sucht. Die bestimmten Unbestimmtheiten in Gestalt der wirklichen und möglichen Varianten einer Anekdote werden bedacht und genetisch beschrieben, ohne daß der Phänomenologe sich dabei diesem Traditionshorizont entziehen könnte. Die thematisierende Distanznahme ist rückgebunden an den unüberspringbaren Horizont der Lebenswelt des Phänomenologen, und seine Thematisierung ist stets Funktion seiner Beteiligung. Diese Thematisierungsdialektik und Blumenbergs Verstrickung in sie konkretisiert ein *lebensweltphänomenologisches Paradox,* das sich bereits Husserl stellte und dessen zuvor vertretenen Transzendentalismus zerbrechen ließ: War für Husserl die Lebenswelt in ihrer basalen wie in ihrer orientierenden Funktion[97] kein direkt gegebenes Phänomen, sondern allererst freizulegen, bedurfte es eines regressiven Verfahrens, das seinen Anfang aber nur innerhalb

des theoretisch Thematisierten nehmen konnte, ohne den lebensweltlichen Horizont vergegenständlichen zu können, auf den er zurückzukommen suchte. Sollte die Lebensweltheorie von der Lebenswelt motiviert und getragen sein, hatte sie zugleich eine Rückwirkung auf ihr Phänomen, das sie theoretisch zu ›kontaminieren‹ drohte.[98] Diesem theoretischen Zugriff der Bestimmtheitsgenerierung auf die Lebenswelt liegt sie indes als Horizont im Rücken, der theoretisch nicht zu ›beherrschen‹ ist und vice versa den Bestimmungsprozeß mit lebensweltlich bestimmter Unbestimmtheit ›kontaminiert‹. Daher ist eine ›streng wissenschaftliche‹ Entflechtung von Theorie und Lebenswelt aporetisch. Diese lebensweltheoretische Antinomie gründet in der nicht begrifflich aufzuhebenden Dialektik von Bestimmtheit und Unbestimmtheit wie in der Logik potentiell antinomischer Themen, die Blumenberg deswegen in concreto synekdochisch thematisiert. Die *Indirektheit der Thematisierung* und die entsprechende *Indirektheit der Darstellung der eigenen Einstellung* sind somit phänomenologisch bedingt und intendieren gerade nicht eine Zuschauerposition, sondern versuchen, die Unbestimmtheitsformen, die Varianten einer bestimmten Unbegrifflichkeit, von einer theoretischen Überrationalisierung wie von einer begrifflichen Verkürzung freizuhalten, um ihre Eigenart zu wahren, – was sc. nur heuristisch möglich ist. Daß es hier um eine Zurückhaltung im Methodos geht und nicht um eine dogmatische Epoché und daß der Indirektheit ›des Phänomens‹ in gezielter Komposition und Darstellungstendenz begegnet wird, läßt sich an seinem Beispiel zeigen.

d) Die Darstellungstendenz seiner Geschichte der Urgeschichte

Wie ein Anfang wird

Die *lebensweltliche Rückbindung und Verstrickung* in den Zirkel von phänomenologischer ›Hinblicknahme‹ und Lebenswelt zeigt sich bereits in der perspektivischen Exposition, in der die *gegenwärtige* Außenseite von Theorie ins Verhältnis gesetzt wird zur Frühform in der *Thalesanekdote.* In diesem Verhältnis von ›Anfang‹ und Gegenwart erläutert die bereits erörterte These von der Unsichtbarkeit der Theorie den Titel »Theorie als exotisches Verhalten« (LdT 9): Die Exotik der Theorie besteht in ihrer Distanz gegenüber der Lebenswelt, sie erscheint als das schlechthin Fremde. Die genannte Gegenüberstellung vom anfänglichen und gegenwärtigen Astronomen spannt den Horizont der Geschichte der theoretischen Einstellung in ihrem Verhältnis zur Lebenswelt auf und belegt die These Blumenbergs von der »welten- und zeitenweise[n] Distanz zur *Imago* ihres Anfangs« (LdT 11). Anhand des Astronomenbeispiels kommt Blumenberg zu einer Einschätzung des rezeptionsge-

[97] Zur Unterscheidung vgl. E. STRÖKER/P. JANSSEN, Phänomenologische Philosophie, 112f.

[98] E. HUSSERL, Krisis, Husserliana VI, 132ff; vgl. E. STRÖKER, ebd. 111f, und ebd. die Hinweise zur Bearbeitung dieser Paradoxie.

schichtlichen Wirkungspotentials der Anfangsanekdote: »Dieser Anfang hat weniger prägende als einprägsame Kraft durch die *Imago*, die er bot, oder richtiger: an sich zog« (ebd.). Die Geschichte der Theorie, sei es in der Philosophie- oder der Wissenschaftsgeschichte, wurde nicht einfach bestimmt durch die Ausgangskonstellation. Die dort dargestellte Distanz von Lebenswelt und Theorie war kein verpflichtendes Grundmuster, sondern die Wirkung der Anekdote bestand in ihrer *Einprägsamkeit*, mit Cassirer zu sagen in ihrer symbolischen Prägnanz: Sie fungierte als Schema präprädikativer Synthesis. Die Anfangsimago ermöglichte eine geschichtliche Reihenbildung, besser gesagt eine topographische Orientierung, sofern sie ein Orientierungsschema gab, an dem Abweichungen ins Verhältnis gesetzt werden konnten und können. Den Anfang dieses Topos bildet kein konkretes Einzelereignis, sondern die ›Imago‹ eines solchen, eine Anekdote wie ein ›Mythos‹ vom Anfang der Theorie und deren Lebensweltferne.

Von dieser ›Imago‹ gilt, wie nach Sallustius vom Mythos, daß sie nie war, aber ständig ist. Was sie ständig *ist, wurde* sie jedoch erst in der Rezeption als der Arbeit an diesem ›Mythos‹: »Das Rencontre zwischen dem Protophilosophen und der thrakischen Magd *war* nicht, sondern *wurde* die nachhaltigste Vorprägung aller Spannungen und Unverständnisse zwischen Lebenswelt und Theorie, die deren unaufhaltsame Geschichte bestimmen sollten« (LdT 11). Erst die Rezeption machte die Thalesanekdote zu *der* Anfangsimago; was aber nur möglich war, sofern sie selber die Möglichkeit resp. das Wirkungspotential dazu bot. Für die Anekdote gilt wie für das Gleichnis: »Es ist der Paradefall für Hermeneutik, aber in umgekehrter Richtung: nicht die Ausdeutung bereichert den Text über das hinaus, was der Autor in ihn hineingewußt hat, sondern der Fremdbezug fließt unabsehbar in die Produktivität zu Texten ein« (SZ 79f). Die Gegenüberstellung ist hinsichtlich ihres zweiten Gliedes unklar. Zunächst ist deutlich, daß Blumenberg zufolge nicht einfach die Rezeption den Text bereichert, sondern demgegenüber der Text die Rezeption freisetzt. Der Text der Anekdote ist in bestimmter Weise rückwärtig offen; wie die Metapher »konserviert [er] den Reichtum« seiner »Herkunft, den die Abstraktion verleugnen muß« (SZ 80). Anscheinend wahrt die Anekdote ihren lebensweltlichen Entstehungshintergrund und erinnert an die topische Konstellation. Die Herkunftserinnerung der Anekdote wahrt memorial, was ein Begriff nicht darstellen könnte und vergessen ließe. Sie erinnert an die lebensweltliche Herkunft der Theorie, die in der Geschichte der Theorie verdrängt wurde, aber repräsentierbar blieb durch die rezeptionsgeschichtliche *Formvarianz* der Thalesanekdote. Sie ist daher der Fall einer Anekdote, an der deren Funktion paradigmatisch darstellbar ist.

Das implizite Wirkungspotential der Anekdote entfaltet sich erst in seiner Wirkung, in der Rezeption. Dieses Verhältnis von Wirkungspotential und Rezeptionsgeschichte verdichtet Blumenberg zu der geschichtsphänomenologischen These: »Anfänge gibt es in der Geschichte nicht; sie werden dazu ›ernannt‹« (LdT 11; vgl. Wirkl 129). Diese metaphorologische Variation der

Vico-These, der Mensch mache die Geschichte, impliziert in diesem Zusammenhang eine Spitze gegen Geschichtsphilosophien und Seinsgeschichte: Der Vorsokratiker *fungiert* allenfalls als Anfang vor dem Fall in die Ur-teilung von Denken und Sein bei Plato. Hier zeigt sich die mit der Rückbindung der Wissenschaft und Philosophie an die Lebenswelt anders gelagerte Einstellung Blumenbergs, mit der er sich indirekt gegen Nietzsches implizite Gnosis und Heideggers[99] Lebensweltdiffamierung und seinen Rückgriff auf den emphatisch unvordenklichen Anfang richtet. Blumenberg bereitet so eine topisch orientierte rhetorische Argumentation vor: Er bezieht sich auf den Topos des Verhältnisses von Theorie und Lebenswelt, beschreibt dessen Geschichte eigenwillig mit einem Gefälle gegen Heidegger und erinnert wie plausibilisiert vor- und nachheideggersche Verhältnisbestimmungen von Theorie und Lebenswelt.

Geschichtlichkeit der theoretischen Einstellung

Die These der Entwicklung der theoretischen Einstellung impliziert die Geschichtlichkeit von Theorie, die stets relational thematisiert wird in ihrem Verhältnis zur Lebenswelt. Thales und die Thrakerin fungieren als prägnante *Repräsentanten von theoretischer und vortheoretischer Einstellung,* von Wissenschaft und Lebenswelt.[100] Mit dieser Unterscheidung ist allerdings der lebensweltheoretische Einwand zur Stelle, der sich gegen Husserls *›vor*wissenschaftliche‹ Lebenswelt richtet – und der weitergeführt wurde in Blumenbergs »Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie« (Wirkl 7-54) mit der These, daß man die Entwicklung der Wissenschaft (wie der Technisierung) nur aus den stets *mit*gesetzten Antrieben der Lebenswelt verstehen könne, daß also die Genese der Wissenschaft eine Funktion der lebensweltlichen Einstellung selber sei. Der Einwand gegen *Husserls* (vermeintliche) Scheidung von Wissenschaft und *vor*wissenschaftlicher Lebenswelt kann also die in der Konstellation der Anekdote mitgesetzte Relation nicht treffen. Das Verhältnis wird von Blumenberg keineswegs schlicht affirmativ im Sinne Husserls aufgefaßt, sondern *die Geschichte der Variation dieser Konstellation dient zur Sichtbarmachung der Geschichtlichkeit und Lozierung der theoretischen Einstellung im Horizont der jeweiligen Lebenswelt.* Der Gebrauch der Anekdote dient als ›Anzeichen‹ zur Erschließung von Dispositionen.[101] Die geschichtlichen Variationen der theoretischen Einstellung resp. die der Einstellung zu dieser Einstellung (sei es, daß man sich diesseits oder jenseits

[99] Eben hier bezieht sich Blumenberg ausdrücklich auf Heideggers rhetorische Überhöhung *des* Anfangs und stellt sein eigenes, rhetorisches Verständnis des Anfangs dagegen (LdT 11).

[100] Die christliche Umbesetzung der Konstellation mit dem besorgten Aussein auf Heil, Gnade resp. Offenbarung verspottet den Astronomen aus der Perspektive der Transzendenz gegenüber seiner theoretischen, vordergründigen Einstellung (LdT 42ff).

[101] Vgl. G. GAMM, Flucht aus der Kategorie, 325ff, zur irreduziblen Implizitheit von Dispositionen resp. den Dispositionsprädikaten.

ihrer verortet) zeigen, daß und wie Theorie eine Funktion der Lebenswelt ist, auch und gerade wenn sie sie zu verlassen sucht und in ihr zu Fall kommt. Die Distanznahme gegenüber dem Horizont der Selbstverständlichkeiten bleibt abkünftig und angewiesen auf diesen Horizont, dem sie sich früher oder später wieder ausgesetzt sieht. Daher – und hier zeigt sich klar eine Option Blumenbergs selber – ist jedes theoretische Bemühen ab ovo vergebens, das darauf zielt, die Lebenswelt gänzlich hinter sich zu lassen im Rekurs auf eine ›Hinterwelt‹ wie im Rekurs auf allein das, was der Fall ist, oder auf ›die Sachen selbst‹.[102]

Hermeneutischer Rückgang auf die Lebenswelt im Anschluß an Husserl gegen Nietzsche und Heidegger

Die zu abduzierende Anlage von Blumenbergs Geschichte der Urgeschichte wird erst ex post deutlich, vom anderen Ende des Buches her. Im zwölften und dreizehnten Kapitel, nach der wohlkomponierten Geschichte des Topos, kommt die umwegige Selbstverortung des Verfassers an ihr Ziel, zunächst in der höchst kritischen Darstellung von Nietzsche und Heidegger. Wegen seines »Doketismus« (LdT 133) gilt Nietzsche Blumenberg als »praktischer Gnostiker« (LdT 145). Wie er »vorzugeben, man habe die Maßstäbe der Wissenswürdigkeit nur zufällig im nachhinein angelegt und hätte dies genausogut im vorhinein tun können, ist schlechthin Irreführung eines Publikums, das durch seine Geschichtsverluste solcher elementaren Sachverhalte nahezu unkundig geworden ist« (LdT 142), was die Vermutung nahelegt, Blumenberg versuche gerade gegen diese Geschichtsverluste anzuarbeiten. Wie Nietzsches Übermensch »den Tod Gottes ertragen oder sogar, ihn selbst getötet zu haben … heißt, die Apokalypse in die eigenen Hände zu nehmen«, was letztlich »Wille zur Gewalt gegenüber der Welt als technischer Wille« bedeute (LdT 145). Angesichts der gnosiskritischen Darstellung von Nietzsches gnostisierendem Antagonismus[103] zeigt sich, daß Blumenberg ihn für einen Vertreter der Gegenneuzeit hält, der Wiederkehr der Gnosis in der legitimen Neuzeit (vgl. LN 70ff).

Mit Heidegger steht es in der Perspektive Blumenbergs nicht viel besser. Was bei Nietzsche noch der Antagonismus von Philosophie, Wissenschaft und Lebenswelt war, steigere sich bei ihm zur Lebensweltdiffamierung und dämonisierenden Technikkritik: »Was Nietzsche begonnen hatte, setzt Heidegger fort: Wissenschaft und Philosophie gegeneinander auszuspielen« (LdT 148) und für die Philosophie »das Fehlen ihrer Zugänglichkeit vom Alltag

---

[102] Gegen den Wittgenstein des Tractatus in SZ 83f; gegen Heidegger in LdT 157ff, 160f; gegen die Rezeptionsästhetik Weinrichs in D 61, D 62 und LdT 160ff; gegen Husserls Cartesianismus in LzWz 7-68 und bes. 295-312.

[103] Sein programmatischer »Antagonismus von Philosophie und Wissenschaft« (LdT 140) »trifft fast nichts am faktischen Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie, weil – was man tief bedauern kann – der Wissenswert einer Erkenntnis erst bewertbar wird, wenn diese Erkenntnis erkannt worden ist« (LdT 142).

her« zum äußeren Indiz und zur inneren Bestimmung zu machen (ebd.). »Bei Heidegger ist … der Sturz des Philosophen das Kriterium dafür geworden, daß er sich auf dem richtigen Wege befindet … Philosophie ist, wenn gelacht wird. Und gelacht wird aus Unverstand« (LdT 149). »Philosophie entzieht sich jedem Übergang aus der Lebenswelt zu der ihr eigentümlichen Einstellung, während sich die Wissenschaften nur graduell durch ihre von der Alltäglichkeit her historisch und sachlich zurückgelegten Distanzen abgetrennt haben« (LdT 150). *Entweltlichung* oder *Lebensweltdoketismus* lautet Blumenbergs Heideggerkritik. Für Heideggers Methode heißt diese Polemik: »Das Mißtrauen, dem Alltäglichen nicht entfernt genug zu sein, mehr noch: es im Sprung und ohne jede jemals herstellbare Kontinuität verlassen zu haben, muß in eine Methode umgesetzt werden, die sich in der Formel ausspricht, die eigene Verdeckungstendenz sei *im Gegenzug* anzugehen« (LdT 156).[104] Dieses Bemühen habe »einen anachronistischen Zug«, der darin liege, daß einerseits die lachende Magd längst verschwunden sei und in Heideggers Optik »die Position des Philosophen … doch wiederum die Mitte geworden« ist (LdT 157), der gegenüber alle Lachenden als Unverständige außen stünden. Daraus folgt für Blumenberg: »Geschichtlich ist damit die Verbindung zur Neuzeit und ihrer Aufklärung abgerissen, für erledigt erklärt; phänomenologisch ist die Reduktion aller philosophischen Fragestellungen auf den Horizont der Lebenswelt preisgegeben, aufgekündigt, abgesagt. Das Kriterium für den, der der Forderung genügt, ist, daß ihm keiner dies bestätigen kann. Der Begreifende wird daran erkannt, daß ihn niemand begreift. Er steht da als das *factum brutum*« (LdT 158). *Gegenneuzeit und Antiphänomenologie im Namen der wesensphilosophischen Seinsgeschichte* wäre die Kurzfassung der Kritik Blumenbergs. Nach seiner Ansicht – mit der er sich Husserl anzuschließen gedenkt – »kann nicht zulässig sein, die Eigentümlichkeit der Philosophie geradezu durch den Ausbruch des Unverstandes indiziert sein zu lassen: *Die Frage ›Was ist ein Ding?‹ müssen wir demnach als eine solche bestimmen, bei der die Dienstmägde lachen.* Von der phänomenologischen Sicht des Verhältnisses von Lebenswelt und Wesentlichkeit her wird das zu einem Satz von unbegreiflicher Arroganz« (LdT 159).[105] Die Polemik verrät deutlich Blumenbergs eigenen Standort, den der »phänomenologischen Sicht«, der zwar nicht identisch mit Husserl ist, sich aber doch in der Tradition von dessen Phänomenologie verortet, von der aus Heidegger als das schlechthin Andere der Phänomenologie zu stehen kommt.[106]

---

[104] Erstaunlich ist, daß Heidegger und Husserl in kritischer Perspektive zusammengefaßt werden: »Wie er [Heidegger] die Thales-Anekdote behandelt, zeigt, was das *Residuum der Destruktion* ist, wie es ein *Residuum der Reduktion* beim Urheber der Phänomenologie gegeben hatte. Das Grundmuster … bleibt gewahrt: Allemal ging es um den Nachweis, daß wir an der Vordergründigkeit eines Scheins oder einer Erscheinung hafteten und darin befangen seien« (LdT 157).

[105] Vgl. D 59, 63f.

Hier wird von Blumenberg direkt polemisch und indirekt topisch argumentiert zugunsten einer Lebensweltphänomenologie des Ausseins auf »›Verwesentlichung des Zufälligen‹« (Wirkl 94) – gegen Heidegger, der auf inverse Weise »das Faktische zum Kriterium des Wesentlichen« mache (LdT 158). Das faktische Unverständnis – in Heideggers Sicht: die programmatische Lebensweltferne, nicht als Entselbstverständlichung, sondern als Verwesentlichung gegen die Zufälligkeiten lachender Mägde – werde für ihn zum Anzeichen der Wesentlichkeit der Philosophie, die auf diese Weise nicht die Krisis zu bearbeiten sucht im Rückgang auf die Lebenswelt, sondern sie noch forciert und die völlige Loslösung von der Lebenswelt zum Kriterium macht.[107] »Hieran läßt sich Heideggers Differenz zur Phänomenologie ausmachen: In der von Husserl begründeten Methode wäre die von Heidegger als notwendig bezeichnete Reaktion [des Lachens der Mägde] auf das Denken des Philosophen, insofern er die Frage nach dem Wesen des Dings stellt, weder signifikant noch überhaupt zulässig« (LdT 158). Der Einwand der Unzulässigkeit, der abschließend in der Polemik der Arroganz gipfelt, wird im Namen Husserls vorbereitet, dessen Sicht Blumenberg hier affirmiert. Er bezieht damit indirekt Position: »Das Wesentliche steckt in der Trivialität [als Hauptsatz der Lebensweltorientierung der Phänomenologie Husserls – in der Sicht Blumenbergs], erfordert gerade nicht, sich von der Lebenswelt auf exzentrische Positionen zu entfernen [wie Heidegger, der darin wider Willen der Lebensweltferne der ›kritischen‹ Wissenschaften folgt], sondern zu beschreiben, was in jeder solchen Position – also denen der positiven Wissenschaften – an Begründungsleistung aus der Lebenswelt steckt und nach-

[106] Vgl. Bacons Kritik am ›contemplator caeli‹ (von Blumenberg als »Bacons Paradox« formuliert: »Der Himmelsbetrachter in der Fabel fällt, weil er wähnt, noch nicht gefallen zu sein« [LdT 84]) wendet sich gegen den überzogenen Versuch einer reinen Theorie: »Die wahre Philosophie, die *sapientia veterum* war [sc. in den Augen Bacons] schon damals verloren, als Thales sich von der götterüberfüllten Welt abwandte, statt die in mythischen Namen und Vorgängen verborgene Weisheit auszuschöpfen und zu erneuern. Der Urverdacht aller Romantiken, mit dem Anfang der Geschichte sei das Ende der Wahrheit eingetreten, unterläuft die Neuzeit, seit sie zu wissen meinte, wie man nochmals anzufangen habe« (LdT 86). Die romantische Rhetorik, von O. MARQUARD als »*Gegenwartsnegation durch Vergangenheitsaffirmation*« prägnant gefaßt (Temporale Positionalität, 347), wird hier in antiromantischer Rhetorik gegen den Anspruch gewendet, den Verlust des Anfangs der Philosophie überwinden zu können im Rückgang auf das, was vor diesem Anfang lag mit dem Anspruch, diese Verfallsgeschichte hinter sich lassen zu können im ›Fortschritt‹ zu einem Jenseits dessen. Daß hier in der kritischen Zusammenfassung des Bacon-Programms Heideggers ›Sache‹ mitverhandelt wird, ist deutlich. Daß aber mit Bacon einer der Begründer der neuzeitlichen technischen Wissenschaft so blendend geeignet sein soll, deren selbsternannten Überwinder zu kritisieren, ist von polemischer Ironie der Geschichte, die pikanter kaum sein könnte – wenn sie sich nicht selber recht kräftiger Klischees wie ›der Romantik‹ und einem polemisch verkürzten Heideggerverständnis verdankte.

[107] Ob es allerdings zulässig sein kann, Heidegger so zu kennzeichnen, sei hier dahingestellt, obwohl sich der Verdacht aufdrängt, hier würde eine erhebliche Reduktion in Kauf genommen zugunsten einer geschichtsphänomenologischen Konstruktion.

vollzogen werden kann« (LdT 158). Das Verhältnis von Lebenswelt und Philosophie wird in der ›Hinblicknahme auf die Lebenswelt‹ invertiert gegen Heidegger. Für beide kommt die Wissenschaft im Horizont der Lebenswelt zu stehen, mit der Differenz, daß sie dadurch für Heidegger ebenso unverständig gegenüber der Philosophie bleibe, während Husserl (in der konstruktiven Lesart Blumenbergs) diese hermeneutische Diffamierung nicht teile, sondern gerade im Ausgang von der Lebenswelt die Wissenschaften zu verstehen suche.[108] Dahinter liegt das Programm einer Hermeneutik der Wissenschaften von der Lebenswelt her oder anders: *Hermeneutik der wissenschaftlichen ›Weltbilder‹ als Lebenswelthermeneutik.* Gegen Heideggers Sprung[109] in die vorwissenschaftliche Geschichte zu den Vorsokratikern resp. hinaus aus der europäischen Wissenschaftsgeschichte mit ihrer ›Ur-teilung‹ von Denken und Sein und der Krise des Objektivismus konstruiert Blumenberg seine Gegenbesetzung mit Husserl: »Husserls späte Krisis-Abhandlung, die doch von Heideggers Entwicklung nach ›Sein und Zeit‹ keine Kenntnis hat oder nehmen konnte, ist gegen so etwas wie die Sprunghaftigkeit in der europäischen Geschichte der Theorie gerichtet und entwirft das Programm der Wiederherstellung von Stetigkeit eines Weges, der als noch nachgehbar vorgestellt wird« (158f). Auch wenn es Blumenberg – im Unterschied zu Husserl – nicht um Rück*holung* der verlassenen Lebenswelt geht, so doch um imaginativ-memoriale Rückbindung zur Nachvollziehbarkeit, im Gegenzug zu Heideggers methodischem Mißtrauen gegenüber jeder Lebensweltlichkeit, das seinerseits *»im Gegenzug«* (LdT 156) zu Husserl entworfen worden war. Die *Wiederherstellung von Stetigkeit eines Weges* erscheint in diesem Gegensatz als Programmformel für Blumenbergs lebenswelthermeneutische Wissenschaftsgeschichten, deren Reihenbildungen den Gang der Geschichte nachvollziehbar zu machen suchen, indem die unbegrifflichen Ausdrucksformen der Wissenschaften für ›Welt‹, ›Zeit‹, ›Mensch‹ etc. verständlich gemacht und die Wissenschaften so aus den Motiven und Antrieben der Lebenswelt verstanden werden.

Die Stellung dieser Philosophie wäre ›Mitten im Leben‹, wenn es denn eine Mitte gäbe. Blumenberg intendiert – anders als noch 1947[110] und anders als Heidegger – keine neue zentrische Positionalität der Philosophie, sondern teilt die ›exzentrische Positionalität‹ der Magd *wie* der Wissenschaften. Um diese lebensweltbezogene Verortung der Phänomenologie plausibilisieren zu können, bedarf Blumenberg hermeneutisch einer aufmerksamen Distanznahme, die eine Funktion ihrer lebensweltlichen Rückbindung bleibt. Damit wird implizit der Philosoph zu einem Thales, der den Rat der Magd

[108] Auf diese Weise ›die‹ Theologie zu verstehen und verständlich zu machen, ist die Horizontintention der unten auszuführenden Remetaphorisierung der Theologie (III).

[109] Blumenberg schematisiert den Gegensatz theologiegeschichtlich: ›Vermittlungsphilosophie‹ versus Heideggers ›Offenbarungsphilosophie‹ (LdT 158).

[110] S.o. II A 1 und 2.

befolgt und sich dem zuwendet, was ihm vor den Füßen liegt – auf die Gefahr hin, sich erneut dem Lachen auszusetzen, weil er sich wissenschaftlich den (vermeintlichen) ›Trivialitäten‹ widmet. Zugleich wird er zu einer Magd ›höherer Ordnung‹ oder späterer Position: »Über den Phänomenologen lachen die Mägde nicht; im Grenzfall hat er ihnen nur zu sagen, wovon sie ihrerseits sagen müßten, sie hätten es auch gesehen, aber nicht sagen können« (LdT 159), was einerseits der bestirnte Himmel sein kann, andererseits der tragende Boden, der zu Füßen liegt, also Fragen der Ethik wie der Ontologie und Kosmologie. »Nichts anderes bedeutet Husserls programmatische Aussage [für Blumenberg], die Phänomenologie sei die Wissenschaft von den Trivialitäten. Nachdem die Moral es seit je war, ist nun auch die Philosophie geworden, was sich von selbst versteht – aber gerade deshalb die Verborgenheit alles Selbstverständlichen hat« (ebd.).

e) Streit um die Lebensweltnähe:
gegen die Distanz der Rezeptionsästhetik Weinrichs

Als ›Wissenschaft von den Absurditäten und Trivialitäten‹ läuft Blumenbergs Phänomenologie Gefahr, selber trivial oder absurd zu erscheinen und zum Gegenstand des Lachens wie des Spottes zu werden, was er auch dezidiert in Kauf nimmt, etwa gegenüber der Kritik des Literaturwissenschaftlers Harald Weinrich[111], der eine weitere Variante des Zuschauereinwandes gegen Blumenberg vorbrachte. Die erste Fassung des ›Lachens der Thrakerin‹ legte Blumenberg auf der siebten Tagung der Gruppe ›Poetik und Hermeneutik‹ vor, deren Beiträge unter dem Titel »Das Komische« 1976 veröffentlicht wurden. Der Titel von Blumenbergs Beitrag lautete damals »Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie – anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote« und stand unter dem Motto Simmels: »Im Tragischen ist das äußerlich Zufällige/ein innerlich Notwendiges, im Komischen/das äußerlich Notwendige ein innerlich Zufälliges«[112]. Tragik und Komik stehen invers zueinander, ein Perspektivenwechsel von Innen nach Außen läßt das eine zum anderen werden und umgekehrt: Für Thales ist der Sturz je nach Rezeptionsperspektive tragisch oder komisch, darüber entscheidet das Verhältnis der impliziten Wirklichkeitsbegriffe. Das Komische fungiert in Blumenbergs Vorlage als Diagnostikum der Differenzen impliziter Wirklichkeitsbegriffe: »Das Komische ist der Zusammenstoß von Wirklichkeitsbegriffen, deren Unverständigkeit gegeneinander lächerlich, in der Konsequenz aber tödlich sein kann« (D 59, 11).

Als Replik auf Blumenbergs Vorlage gab *Harald Weinrich* eine Stellungnahme ab, mit der sich Blumenberg im Schlußkapitel des ›Lachens der Thrake-

---

[111] H. WEINRICH, Rez. PM, 170-174; und zum Verhältnis beider vgl. G. SCHÖFFEL, Denken in Metaphern, 51-83.

[112] D 59, 11. Als Quelle gibt Blumenberg an: Georg Simmel, Aus dem nachgelassenen Tagebuche.

rin‹ auseinandersetzt (›diskreterweise‹ ohne den Namen zu nennen). Weinrich meinte: »Ich kann die Geschichte von Thales und der schadenfrohen thrakischen Magd sowie die Geschichte vom Erfolg dieser Geschichte bei den Philosophen von Plato bis Heidegger nur mit einem gewissen Unbehagen lesen, das sich stellenweise bis zu einem Gefühl der Peinlichkeit steigert«, und er verweist dazu auf Heideggers Version »mit der selbstgerechten Sentenz«, daß die Magd doch etwas zu Lachen haben müsse. Indirekt zielt seine Kritik aber auf Blumenberg: »Mich irritiert hier und andernorts die Beflissenheit, mit der diese Geschichte gerade von denjenigen Personen weitererzählt wird, die eigentlich vom Lachen der Magd mitbetroffen sein sollten«[113]. Blumenberg (wie auch Marquard) sei ein »eigenartiger Masochismus« zu eigen[114] – weswegen Weinrich fragt: »Wer fällt hier eigentlich in die Grube?«[115], wenn nicht die weitererzählenden Philosophen. »Da aber die Fabel immer von Philosophen und nicht von Mägden ausgelegt wird, erhält sie in der Exegese eine *heimliche* Ständeklausel, die uns stillschweigend suggeriert, hier werde das höhere Prinzip von einem niederen Prinzip verlacht. Auf diese Weise wird die Bedeutung der Fabel mit einem Ressentiment aufgeladen, das nur ein gequältes Lachen zuläßt«[116]. Implizit verortet sich Weinrich somit auf seiten der Magd[117] und *verlacht* die sich s.E. wider Willen lächerlich machenden Philosophen; *gequält* allerdings durch deren Ständebewußtsein, und doch belustigt durch deren unwillentlichen Masochismus, letztlich jedoch empört und spottend gegen die von ihm unterstellte implizite »Ständeklausel« der Philosophen.

Blumenberg antwortete auf derselben Tagung mit einer »*Duplik*«[118]: »Es ist kein fabulöser, kein in der Fabel präsumierter Sklavenaufstand, was sich in der milesischen Szene abspielt, sondern das aus der Rezeptionsgeschichte selbst lachhaft werdende Mißverständnis einer neuen Dimension der Weltan-

[113] H. WEINRICH, Thales und die thrakische Magd, 435.

[114] Ebd.

[115] Ebd. 436.

[116] Ebd. 437.

[117] »Ich will hier um mehr Verständnis für die thrakische Magd bitten«, ebd. 436.

[118] Die elegante Bissigkeit seiner Duplik zeigt sich erst in der wörtlichen Wiedergabe. Es heißt eingangs: »Stand anderes zu erwarten als daß die Spätromantik des Proletariats einen ihrer Adepten auf den Plan bringen würde, um der lachenden Thrakerin gegen den stürzenden Milesier endlich im Klassenkampf zu helfen? Mit reiner Theorie natürlich … Schließlich darf man denen, die an der Umformungsgeschichte der Fabel mitgewirkt und sie vielleicht gar auf sich bezogen haben [›Concedo‹ Blumenbergs!], auch noch die Diagnose des Analytikers anbieten, die schlichtweg auf Masochismus lautet. So kommt das Paket aller Modernismen zusammen, das dem ›reinen Theoretiker‹ die Plakette der farbreinen Relevanz verschafft« (D 61, 437f). Weinrich kommt als Proletariatsromantiker zu stehen, der sich als reiner Theoretiker gebärdet – wodurch er nun selber in den Horizont der »Komik der reinen Theorie« rückt. Bemerkenswert für Blumenbergs Methodos scheint mir, daß er seine Rezeptionsgeschichte als »Umformungsgeschichte« versteht, worin ein (indirekter) Selbstbezug liegt.

sicht, des Begreifens der Wirklichkeit durch Theorie … Ist nun die Frage der Parteinahme für oder gegen die thrakische Magd damit entschieden, daß sie jedenfalls nicht recht behalten sollte? … Nicht nur die Geschichte vom Sturz des Protophilosophen wird mit irritierender Beflissenheit von denjenigen weitererzählt, ›die eigentlich vom Lachen der Magd mitbetroffen sein sollten‹ (Harald Weinrich), sondern – und das sollte doch wohl gesagt werden – auch die Geschichte dieser Geschichte wird von einem solchen erzählt, der ›eigentlich vom Lachen der Magd mitbetroffen‹ sein sollte. Concedo.« (D 61, 440f). Damit ist ausdrücklich konzediert, daß es *kein Außen* gegenüber dieser Geschichte gibt, *keinen zuschauenden Dritten*, sondern wie auch immer man Bezug nimmt auf die Konstellation von Theorie und Lebenswelt, man kann sich dieser Relation nicht entziehen, denn der Topos ist unentrinnbar resp. universal und dessen Thematisierung daher potentiell antinomisch. *An diesem Gemeinplatz kommt keiner vorbei* – das macht gerade seine Trivialität in einem untrivialen Sinne aus. Für jeden Rezeptionsgeschichtler hat das zur Folge, daß er nolens volens »›mitbetroffen‹« ist. Blumenbergs Konzession indiziert vielleicht sogar eine Selbstkorrektur oder Einsicht in die zumindest mißverständliche Zurückhaltung und Verschwiegenheit hinsichtlich der eigenen Mitbetroffenheit, der immer schon im Rücken liegenden Verstrickung in das Wirkungspotential der Anekdote.

Ein gutes Jahrzehnt später läßt Blumenberg im ›Lachen der Thrakerin‹ seine Geschichte der Urgeschichte der Theorie enden unter dem Titel »Interdisziplinarität als Wiederholung der Urgeschichte« (LdT 160-162) mit der Frage: »Hat etwa die ganze Geschichte dieser Anekdote und ihrer Rezeption etwas mit der spezifischen Anmaßung zu tun, die die Philosophie selbst als Einstellung zur Wirklichkeit und damit erst recht ihre professionellen Mandatare seit ihren Anfängen und womöglich in der Steigerung ihres Selbstbewußtseins charakterisiert?« (LdT 160). Voraussetzung dieser Frage sei, daß die Rezeptionsgeschichte der Anekdote in Umrissen vorgelegt worden sei (wie von Blumenberg 1976) und daß es ein Publikum gebe (wie das der interdisziplinären Gruppe ›Poetik und Hermeneutik‹), »welches sich das darin ausgedrückte Moment der Arroganz [das also zugestanden wird!] nicht ohne weiteres gefallen ließ, sondern geradezu danach dürstete, die Geschichte zum Organ der Bloßlegung eines Sachverhalts zu machen, der den Dienst der Anekdote am Selbstbewußtsein der Philosophen[[119]] endgültig beendigen konnte[[120]] – und dies, kaum daß er [der ›Sachverhalt‹] durch Heidegger seinen Höhepunkt erreicht hatte« (ebd.). Der von Weinrich philosophie- resp. ideologiekritisch bloßgelegte Sachverhalt meint sc. die »Ständeklausel« resp.

[119] Darin liegt eine Funktionsbestimmung der ›anderen‹ Rezeptionsgeschichte Blumenbergs – als Geschichte der *Formvarianz*.

[120] Die Beendigung einer Anekdote (wie eines Mythos) ist nach Blumenberg Ziel der Rezeptionsgeschichte à la Weinrich; und dagegen richtet er sich. Vgl. auch seine indirekte Argumentation gegen die Versuche, Mythen ›zu Ende‹ zu bringen, My 679ff und H 808ff.

die von Blumenberg so genannte »unbegreifliche Arroganz« Heideggers gegenüber der Lebenswelt.

Soweit scheint Weinrichs Kritik im Hinblick auf Blumenberg offene Türen einzurennen. Blumenberg seinerseits loziert Weinrich indes anders als der sich selbst: »Was jetzt [bei diesem Publikum] erfolgt, ist nicht mehr die Rezeption der Anekdote, sondern die Rezeption der Rezeption. So etwas spielt sich ab in der modernen Technik der Interdisziplinarität. Man nimmt die Geschichte der Rezeption anhand einer Vorlage zur Kenntnis und dann Stellung dazu: [es folgt ohne Verfasserangabe das Weinrichzitat, PuH VII, 435]: *Ich kann die Geschichte …«* (ebd.). Blumenberg richtet sich überdeutlich *gegen die implizite Selbstverortung der Rezeptionsgeschichte außerhalb der Geschichte der Anekdote*[121]*: »Interdisziplinarität heißt, daß die exzentrische Position eine neue Benennung erhält: Es gibt Zuschauer außerhalb der Szene*[[122]], die diese als einen Gegenstand der Diskussion betrachten. Sie erörtern das Verhalten des Philosophen und das Verhalten der Magd, vermessen die Fallhöhe, die in den verschiedenen Versionen der Geschichte von der Zisterne bis zum bloßen Graben in Betracht kommt. Dies alles geschieht aus einer Distanz, die ihrerseits weder philosophisch ist noch Philosophie als etwas anderes denn eine Gattung der Literatur betrachtet. Man treibt Sozialgeschichte der Literatur, man betreibt Psychopathologie der beteiligten Figuren – vor allem derer, die das ständige Interesse an dieser Geschichte treibt, sich in ihr oder etwas anderes in ihr wiederzuerkennen [es folgt ohne Verfasserangabe das Weinrichzitat, PuH VII, 435]: *Mich irritiert hier …«* (ebd. 160f).

Blumenbergs Polemik *gegen eine Rezeptionsgeschichte aus der Zuschauerdistanz* ist offensichtlich; ob er damit Weinrich trifft, der diese Kritik teilen dürfte, ist fraglich. Mit dieser Lesart der interdisziplinären Rezeptionsgeschichte *distanziert sich Blumenberg von der rezeptionsgeschichtlichen Distanz, von jeder Zuschauerpositionierung*, was sich auch in diversen anderen Belegen der Kritik an ›der‹ Rezeptionsgeschichte im ›Lachen der Thrakerin‹ zeigt[123], die er doch 1976 noch im Titel führte. Gegen die Rezeptionsgeschichte als Zuschauerin der Geschichte[124] meint er: Alle sitzen im Schiff der Geschichte, der Philosoph wie auch der Literaturwissenschaftler, und alle sind potentiell dem Lachen ausgesetzt. Keiner kann sich in Zuschauerdistanz davon dispensieren und aus dieser Distanz die anderen verlachen. Wollte das einer, dann teilte er den Gestus Heideggers (LdT 161f, 157–159). ›Nichts mehr zu verlachen‹ also. Was hier geschieht – auf differenzierterem Problemniveau als in den oben diskutierten Einwänden gegen Blumenberg – ist der *interpretative*

[121] Was Weinrich explizit auch nicht tat, aber de facto nach Blumenbergs Ansicht doch in Anspruch genommen wurde.

[122] Hier zeigt sich die intrinsische Verbindung von SZ und LdT.

[123] LdT 31, 33, 35, 44f, 53, 70, 80, 108, in prekärer Doppeldeutigkeit der Distanz von der Distanz, die eskalieren statt deeskalieren könnte.

[124] Vgl. in dieser Zeit die Abgrenzung gegen die Begriffsgeschichte und D 62, 441ff, gegen O. Marquards frühe Geschichtsphilosophie.

Agon um die angemessene Nähe zum ›Phänomen‹. Keiner hält eine Phänomenferne für angemessen und keiner will sich selber in dieser Distanz befinden – obgleich beide nolens volens aufgrund der Antinomie jeder Thematisierung dieselbe nicht ganz vermeiden (wollen) können. Die antinomische Problemstruktur läßt diesen Einwand immer möglich bleiben, von der einen wie der anderen Seite. Im besonderen richtet sich Blumenberg darüber hinaus scharf *gegen Weinrichs Versuch der Überführung von Philosophie in Literatur*[125] und der entsprechenden literaturwissenschaftlichen ›Beobachtung‹ der Philosophie (LdT 161).[126]

Der Zusammenschluß Weinrichs und Heideggers in der Perspektive Blumenbergs ist näher zu erläutern, soll er nicht ein opakes Oxymoron bleiben: »Eigentlich kann man über die Philosophen nur lachen [wie Weinrich] oder sich am Lachen über sie erfreuen [wie Heidegger], wenn man sich selbst als deren Ausnahme betrachtet … Die Ausnahme kann man nur sein und bleiben, wenn man der Erste oder der Letzte ist: Thales, Sokrates – oder Heidegger. Denn sobald der Erste dagewesen ist, kann man nach diesem Schema nur noch der Letzte sein wollen. Und deshalb wollen es so viele immer wieder. Für die anderen, die es nicht schaffen, die Ersten oder die Letzten zu sein, gilt: *Sie gehen nur zum Schein die Komplizenschaft mit der Magd ein und lachen nur einen Augenblick, ziemlich gequält übrigens, mit der thrakischen Magd, um sogleich danach in Komplizenschaft mit ihren Kollegen herzhaft über die dumme Magd zu lachen. Wer fällt hier eigentlich in die Grube?* [Weinrich, PuH VII, 436]« (LdT 161). Weinrich wird so indirekt als einer der vielen gezeichnet, die *der Letzte sein wollen*, während Blumenberg diesseits dieses Anspruchs zu stehen kommt und damit dezidiert in Kauf nimmt, verlacht zu werden. Und gerade dieses Risiko ist für Blumenberg – vor allem gegen Heidegger – das Indiz, richtig zu liegen: »Wird an der Behandlung der Anekdote durch die Philosophen Anstoß genommen, so ist dies auch ein Symptom dafür, daß wieder einmal nicht akzeptiert werden soll, das Lachen könne ertragen werden, weil es seither nicht mehr ernst genommen zu werden brauche … Insofern paßt die interdisziplinäre Rezeption der Rezeption auch in diesem Fall zur Diagnose, das Ende der Philosophie kündige sich gerade damit an, wie sie selbst ihren Anfang behandelt wissen will« (LdT 162). Auch der – wieder einmal – letzte Versuch der Letzte zu sein und (zumindest auch) Außen zu stehen, verfängt dem *Rezeptionsdilemma*, nicht herauszukommen aus dem Topos und der Antinomie seiner Thematisierung. Der Streit um die ›Lebensweltnähe‹ der ›Theorie‹ zeigt, *wie der Vorwurf der Distanz in sich zurückläuft*, sich selber ›dekonstruiert‹, wenn man so will. Der Vorwurf der un-

[125] Vgl. II E 5 und III A 1f.

[126] Darin liegt auch eine Selbstverortung gegen Sozialgeschichte und Gesellschaftskritik (LdT 161; vgl. P. Behrenberg, Endliche Unsterblichkeit, 99ff, 183ff) und die entsprechende »Psychopathologie der beteiligten Figuren« (LdT 161) – womit sich Blumenberg dezidiert als Beteiligter ausgibt.

angemessenen Distanz geht stets an den anderen, und daß man dabei selber zum Zuschauer wird, bleibt latent und geschützt. Deswegen ist Blumenbergs Antikritik der Rezeptionsgeschichte wohl auch Ausdruck der Betroffenheit von Weinrichs Polemik als ein Erweis der Unmöglichkeit einer reinen *Rezeptions*geschichte. Diese ist den Einwänden Derridas eher ausgeliefert als Blumenberg, der sich in seine Geschichten so verstrickt, daß er nicht einfach deren Rezeptionsgeschichte schreibt, sondern deren Variationsgeschichte fortschreibt. Als Paradigma der Durchführung soll darum abschließend seine Lebensweltphänomenologie an einem Beispiel noch näher ausgeführt werden.[127]

4. Hermeneutik geschichtlicher Lebenswelten als Phänomenologie der ›Lesbarkeit der Welt‹

Die ›Hinblicknahme auf die Lebenswelt‹, genauer auf die unbegrifflichen Ausdrucksformen kultureller geschichtlicher Lebenswelten, arbeitet mit der Hypothese, daß sich dieser Hinblicknahme am Leitfaden der Metaphern und ihrer Verwandten überhaupt etwas zeigt, das für Horizont und Perspektive dieser Lebensweltbewohner aufschlußreich wäre. Diese *phänomenologische Metaabduktion*, so könnte man fordern, müsse ihrerseits erst einmal bewiesen werden, ehe von ihr so ausgedehnt Gebrauch gemacht werden könne, wie das bei Blumenberg der Fall ist. Nur fragt sich, wie denn ›bewiesen‹ werden könnte, was hier vorausgesetzt wird? So wie sich aufgrund der gesamten Optik der Hinblicknahme, aufgrund ihrer Perspektive und ihres Horizontes der Sinn von ›Theorie‹ wandelt, so ist auch der des ›Beweises‹ oder der ›Begründung‹ nicht einfach vorzugeben. Wenn die Grundhypothese der Hinblicknahme als Metaabduktion bezeichnet wird, ist hier eine ›Antwort‹ schon impliziert. Metaabduktionen lassen sich nicht beweisen, sie können sich höchstens bewähren im Umgang mit den Phänomenen und das heißt im Vollzug der Hinblicknahme. Es läßt sich nicht einfach diesseits des Vollzugs zeigen, daß sich da etwas Signifikantes zeigt. Phänomenologische Prolegomena können gerade nicht entscheiden, ob sich dort etwas zeigen wird. Sie können lediglich ex post rationalisieren und explizieren, was es war, das sich gezeigt hat, und auf welche Probleme die ›Hinblicknahme‹ stößt. Dazu wurden im vorangehenden die theoretische Antinomie der metaphorologischen Lebenswelthermeneutik und deren Konsequenzen diskutiert.

Aus der Unsichtbarkeit jeder Theorie für Unbeteiligte folgte auch: *Die Theorie der Unbegrifflichkeit ist etwas, das man nicht sieht*. Blumenberg selber steht nicht außerhalb des Verhältnisses von Theorie und Lebenswelt, sondern partizipiert an den Daseinsantinomien des Theoretikers – in zugespitz-

[127] Zum folgenden vgl. PH. STOELLGER, Hermeneutik des Lebens und Rhetorik des Überlebens. Hans Blumenbergs Metaphorologie des Lebens und phänomenologische ars moriendi als ars vivendi.

ter Weise. Zunächst ist augenfällig, daß seine Theorie nur anhand bestimmter Verrichtungen sichtbar ist: in Gestalt seiner »Problemkrimis«, wie Odo Marquard seine Bücher nannte.[128] Bleibt man an diesen äußeren Verrichtungen haften, legen sich verschiedene Lesarten dieses Vorgehens nahe, die aber das vorausliegende Reflexionsniveau zu unterschreiten drohen. Die Theorie selber, ihr Programm und ihre Methode bleiben seltsam unexpliziert, und selbst in seinem ›Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit‹ wird die Theorie nur anvisiert. *Der Theoretiker der Unbegrifflichkeit ist gleichwohl sichtbar* an seinen Verrichtungen und seiner angedeuteten Programmatik. Deren Ausgestaltung zeigt etwas von seinen Absichten und Hintergründen, z.T. mehr als er sagt und begründet. Die metaphorischen Phänomene sind indirekte Darstellungen von »Antinomien des Daseins« (SZ 35) oder genereller die Darstellung des Unsagbaren, ›quod definiri nequit‹, wie die unvermeidlich vagen Grundbestimmtheiten von implikativer Anthropologie, Ontologie und Kosmologie oder auch Theologie. Das implizite Menschenbild kommt unbegrifflich zum Ausdruck und in diesen Ausdrucksgestalten kommen die Unsagbarkeiten des Sagenden zur Darstellung: seine Einstellungen, sein Lebenswelthorizont, seine Selbstverständlichkeiten und seine Grundgewißheiten; auf das Verhältnis von Theorie und Lebenswelt konzentriert: der Plausibilitäts- und Motivationshintergrund der Theorie, ihr lebensweltlicher Untergrund, der vage bestimmt, was es war, was er wissen wollte etc.

a) Der kritische Sinn der Pluralität von ›Lebenswelten‹

Gelebte Daseinsantinomien sind beispielsweise die Antagonismen von Lebenswelt und Weltall, von Lebenszeit und Weltzeit und auch die Pluralität kultureller Lebenswelten: »*Daß wir in mehr als einer Welt leben*, ist die Formel für Entdeckungen, die die philosophische Erregung dieses Jahrhunderts ausmachen. Man kann das als eine absolute Metapher lesen für die Schwierigkeiten, die uns anwachsend begegnen, auf die alltägliche Realität unserer Erfahrung und Verständnisfähigkeit zu beziehen, was in den autonom gewordenen Regionen von Wissenschaft und Künsten, Technik, Wirtschaft und Politik, Bildungssystem und Glaubensinstitutionen ›realisiert‹ und dem lebensweltlich verfaßten wie lebenszeitlich beschränkten Subjekt ›angeboten‹ wird, um es schlichtweg begreifen zu lassen, in welchem Maße es unabdingbar schon ›dazu gehört‹« (Wirkl 3). »*Daß wir in mehr als einer Welt leben*« fungiert als ein Grundsatz der Lebenswelt›theorie‹ Blumenbergs. Der Satz hat zwei Grenzen im Hintergrund: als terminus a quo, daß wir alle in einer Welt leben und als terminus ad quem, daß jeder nur in seiner Welt lebt. Die Grenzen bezeichnen einen Lebensweltmonismus und einen solipsistischen Lebensweltpluralismus – *zwischen* denen das Leben in mehr als einer Welt gelebt wird. Erregend für die Philosophie dieses Jahrhunderts ist daran, daß es sich hier nicht nur um eine Pluralität möglicher Welten handelt – die nicht

[128] O. MARQUARD, Entlastung vom Absoluten, XXI.

erst Leibniz, sondern auch schon der Nominalismus kannte –, sondern um eine Pluralität aktualer Welten: Wirklichkeit tritt nicht mehr als aus Pluralität synthetisierte Einheit auf, wegen der ›Krisis der egologischen Vernunft‹, ohne daß wir auf Setzungen ›statt dessen‹ verzichten könnten.

Erregend ist nicht allein, was I.U. Dalferth hier interpretierend akzentuiert: »daß es gar nicht so sehr um den schwierigen Gedanken einer Vielzahl wirklicher Welten als vielmehr um eine Krise des Subjekts geht, unter den Bedingungen der Gegenwart die Einheit der Welt in der Wirklichkeit des eigenen Lebensvollzugs zu konstituieren«, was »als Folge einer geschichtlichen Entwicklung zu begreifen [sei]: der Überlastung des von Gott verlassenen (oder Gott verloren habenden) Subjekts im Prozeß der Moderne«[129]. Die Krise des Subjekts liegt Blumenbergs Perspektive bereits im Rücken und zwar nicht als bedauernswert, sondern als (nicht unproblematische) Befreiung von der Überlastung des Subjekts von der Last der Synthesis der einen Welt, die es in cartesianischer Tradition ererbt hatte nach der Weltentfernung ›Gottes‹ im Nominalismus und selber ›leisten‹ mußte jenseits Plausibilität der cartesianischen Ideen. Diese ›Krisis des europäischen Subjekts‹, das Ende des die Welt zusammenhaltenden Ego, hat für Blumenberg seinen metaphorisch prägnanten Ausdruck gefunden in Gehlens Anthropologie des Menschen als *Mängelwesen* (AAR 104ff, 116, 124) und der (nach)kopernikanischen *Exzentrizität* des Menschen, wie sie von Plessner formuliert wurde. Beide bilden den Hintergrund für Blumenbergs »Anthropologie eines Wesens, dem Wesentliches mangelt« (AAR 124). Für sie gilt in Weiterführung Cassirers: »sofern Philosophie Abbau von Selbstverständlichkeiten ist, hat eine ›philosophische‹ Anthropologie zum Thema zu machen, ob nicht die physische Existenz gerade erst das Resultat derjenigen Leistungen ist, die dem Menschen als ›wesentlich‹ zugesprochen werden. Die erste Aussage einer Anthropologie wäre dann: es ist nicht selbstverständlich, daß der Mensch existieren kann« (AAR 114), d.h. auch, daß Blumenberg die reflexive Selbsterhaltung neuzeitlicher Subjektivität mitnichten feiert. ›Wesentlich‹ ist dem Menschen in dieser Sicht einerseits sein Mangel an Instinkt (gegenüber den Tieren) und andererseits sein Mangel an zureichenden Gründen und Wahrheitsbesitz (gegenüber Gott). Dieser Mangel[130] ist ihm so wesentlich, wie dessen Kompensation, oder, statt mit Odo Marquard zu sprechen, dessen Vertretung durch die symbolischen Formen: Der Mensch als ›animal symbolicum‹ vermag *trotz* dieses Mangel und *durch* symbolische Formen zu leben (AAR 114, 116). Die Antinomie der Freiheit, die zugleich Mangel ist, nö-

[129] I.U. DALFERTH, Weder Seinsgrund noch Armutszeugnis, 161.

[130] Der ›Mangel‹ fungiert bei Blumenberg vermutlich als ›nachchristliche‹ Umbesetzung des katholischen Sündenverständnisses als ›carentia boni‹ und ›defectus‹ und wohl auch zur Positivierung der Triebstruktur der wie der Affekte und der Neugierde; aber beides ohne in eine harmlose Anthropologie zu geraten, sondern in verschärfter Skepsis (skeptischer als Marquard), aber daher nicht ohne Gefahr der Resignation und der Überstrapazierung der Symbolizität.

tigt ihn zur symbolischen Formung. »Der Mangel an spezifischen Dispositionen zu reaktivem Verhalten gegenüber der Wirklichkeit, seine Instinktarmut also, ist der Ausgangspunkt für die anthropologische Zentralfrage, wie dieses Wesen trotz seiner biologischen Indisposition zu existieren vermag. Die Antwort läßt sich auf die Formel bringen: indem es sich nicht unmittelbar mit dieser Wirklichkeit einläßt. Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem ›metaphorisch‹« (AAR 115).[131] Das ›animal symbolicum‹ lebt stets schon in einer Pluralität aktualer Welten, da deren Einheit vergangen ist und vertreten wird, aber zu einer amorphen Pluralität zu eskalieren droht: Deswegen wächst mit der Distanz zum Lebensweltmonismus die Gefahr der geschichts- und verständnislosen Pluralisierung der Welten, oder aber die der Resubstantialisierung der eigenen zu *der* Welt. Wie ist dann nach diesem kopernikanischen Verlust der Einzigkeit der Welt das Gefüge der Welten zu wahren, und ist überhaupt selbstverständlich, daß noch eine Taxis der Welten gegeben ist? Die Pluralisierung aktualer Welten droht zu eskalieren, gefährdet das Überleben und drängt zu der Frage, wie denn Maß zu finden und zu halten sei? Der Mangel als anthropologischer ›terminus‹ a quo läßt dies alles andere als selbstverständlich scheinen und die Symbolizität als terminus per quem sichert – gegen Cassirer – auch keinen wohlgeregelten Kosmos symbolischer Formen, deren Ordnung und Kommensurabilität gesichert wäre.

»Wiederum [wie bei Kant[132] gegen Fontenelle] scheint die Formel einer *Welt von Welten* das Erfordernis zu bestimmen, das sich angesichts solchen ›Weltzerfalls‹, solcher Schwierigkeiten mit dem Wirklichkeitsbegriff stellt. Dabei wird man nie sicher sein können, ob die immanenten Prozesse in den an unserer Lebenskonstitution beteiligten ›Sonderwelten‹ je einen Reifegrad erreicht haben, der ihre Integrationsfähigkeit – oder zumindest: ihre deskriptive Konfrontationsfähigkeit – gewährleistet. Es mag auf viele Experimente ankommen. Und auf viele Anstrengungen, die Divergenz im Weltbegriff präziser zu erfassen, einleuchtender zu beschreiben. Dazu gehört auch und sogar zentral die Geduld mit dem Anspruch, der sich unter dem Titel ›Lebenswelt‹ stellt … Rhetorik ist ein Verhalten angesichts von Ungeduld; verständlicher Ungeduld übrigens, denn wer könnte sich leisten, die Antworten künftigen Generationen zu überlassen, wenn sie so tief ihn selbst betreffen wie eben die auf die großen Fragen? Zur Rhetorik von ›Lebenswelt‹ gehört auch, daß sie suggeriert, es sei auf dem Grunde doch noch – und wieder erreichbar – die *eine* Welt, die man nur leben müsse, um in ihr zu leben« (Wirkl 3f).

---

[131] Hier ist eine doppelte Lesart möglich: mit Bedauern oder mit dem Pathos der Befreiung; letzteres ist aber kaum Blumenbergs Einstellung.

[132] »Die Fixsterne, wie wir wissen, beziehen sich alle auf einen gemeinschaftlichen Plan und machen dadurch ein zusammengeordnetes Ganze, welches eine Welt von Welten ist. Man sieht, daß in unermeßlichen Entfernungen es mehr solcher Sternensystemen giebt, und daß die Schöpfung in dem ganzen unendlichen Umfange ihrer Größe allenthalben systematisch und auf einander beziehend ist.« (I. KANT, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, AA I, 255).

Eine Welt zu unterstellen als terminus a quo und daher als terminus ad quem ist die nächstliegende Strategie, die Pluralität aktualer Welten zu regeln und sie theoretisch rückzubinden an ›die‹ eine Wirklichkeit – aber gerade die ist unselbstverständlich, denn die eine ursprüngliche Lebenswelt ist ›verlassen‹ im Eingang in die Geschichte, und weder Gott noch das Subjekt kommen als synthetischer Rekursgrund noch in Frage. Daher ist auch ›die‹ Lebenswelt keine solche gegebene Ursynthesis, auf die angesichts des Pluralismus zu rekurrieren wäre. Statt um die Prätention der Einheit der Welt geht es um weniger: darum, ›lediglich‹ in mehr als einer Welt zu leben, d.h. *zwischen* ›Essentialismus‹ und ›Relativismus‹ einerseits *nicht in eine intendierte oder vorgebliche Einheitswelt zu regredieren*, andererseits aber auch *nicht in eine amorphe Pluralität auszubrechen* und vor der ›unendlichen Aufgabe des Verstehens‹ zu kapitulieren. Dieses Weniger ist aber in distinkter Hinsicht ein Mehr, sofern ›in mehr als einer Welt zu leben‹ zur Aufgabe wird zur Begrenzung der Weltenpluralität wie zur Verständigungs- und Übergangsfähigkeit zwischen ihnen. »Ich sehe keinen anderen wissenschaftlichen Weg für eine Anthropologie, als das vermeintlich ›Natürliche‹ [sei es die »*Wesens*-Bestimmung des Menschen als des ›zoon politicon‹« oder auch die ehedem eine Lebenswelt] … zu destruieren und seiner ›Künstlichkeit‹ im Funktionssystem der menschlichen Elementarleistung ›Leben‹ zu überführen« (AAR 115). Die natürlichen Unterstellungen werden im Horizont der Entselbstverständlichung, die zu der Entdeckung der Pluralität aktualer Welten geführt hat, zu Aufgaben der künstlichen und das heißt hier der kulturellen Lebensform. Es bedarf der Techniken zum Überleben: und als eine Überlebenstechnik kann die *Bildung von Reihen* wie von *topischen Konstellationen* verstanden werden, so wie schon die Metapher selber. Sie sind Gestalten der kulturellen ›ars vivendi‹.

Versteht man die Wendung »daß wir in mehr als einer Welt leben« als Formulierung der *Aufgabe, in einer zu balancierenden Vielfalt von Welten zu leben*, kann man nach der Techne oder dem Methodos fragen, oder mit Wittgenstein nach der implikativen Regel, die die Form dieses Lebens in mehr als einer Welt ermöglichen soll, ohne in einen der beiden Grenzbegriffe zu verfallen. Eine Phänomenologie der Neuzeit, wie sie Blumenberg immer wieder versucht, erscheint auf diesem Hintergrund als hermeneutische Konstruktion der Genese dieser pluralen Lebensformen. Der metaphorologische Phänomenologe bildet Reihen oder topische Konstellationen anhand bestimmter Beispiele symbolischer Formen, in deren Geschichte synekdochisch die Genese der neuzeitlichen Lebensweltpluralität verständlich werden kann. Er rekurriert damit nicht auf eine ›bloß zu lebende‹ einheitliche Lebenswelt, als wäre ein solcher universaler Horizont einfach gegeben (sondern er ist allenfalls limitierender terminus a quo resp. ad quem, ohne in der Geschichte realisiert resp. zurückgeholt werden zu können), sondern stiftet resp. erfindet reihenförmige oder topische Übergänge des Verstehens zur wechselseitigen Verständigung. Der ›reale‹ Grund der Reihenbildungen und

Konstellationen, die Nötigung dazu, ist mit Blumenberg gesagt der ›Absolutismus der Wirklichkeit‹, oder anthropologisch konkreter: »Evidenzmangel und Handlungszwang« als die »Voraussetzungen der rhetorischen Situation« (AAR 117). Das Ziel der Lebensweltphänomenologie ist dementsprechend »die theoretische Orientierung für die Handlung«, wobei Blumenberg zufolge »bedeutender ist, daß sie [die Rhetorik] die Handlung selbst zu ersetzen vermag« (AAR 116) – so ersetzt etwa die Symbolhandlung des Abendmahls und des Gebets die Opferpraxis.[133] Sc. *ersetzt* die Rhetorik nicht das Handeln, sowenig wie die ›Theorie‹ die ›Praxis‹ ersetzen konnte und sowenig das vice versa möglich ist, aber die Rhetorik orientiert das Handeln und bewegt dazu, wie aus verspäteter Perspektive die rhetorisch valente Phänomenologie der rhetorischen Formen das Finden von Evidenz und Handlungsmöglichkeiten erörtert und Perspektiven zuspielt. Die metaphorologischen Reihen und topischen Konstellationen loten die geschichtliche Tiefe und lebensweltliche Tragfähigkeit ›paradigmatischer‹ Orientierungsformen aus, indem deren Varianten gezeigt und deren Grenzwerte imaginiert werden, während zugleich das geschichtliche Leben dieser Formen als signifikanter Ausdruck varianter Lebenswelten beschrieben wird bis an die Grenzen der Gegenwart. In dieser lebenswelthermeneutischen Perspektive fungieren die Beispiele der Lebensweltwahrnehmung (SZ 77ff) als Wissenschafts- und Lebensweltorientierung, die nicht direkt, sondern auf metaphorologischem Umweg indirekt zugespielt wird. Es werden keine Regeln als normativ erhoben oder direkt gegeben und auch keine Metaphern zum Gebrauch präpariert, sondern der Gegenwartshorizont wird indirekt abgeschritten und sein kulturell-geschichtlicher Variationsspielraum synekdochisch erweitert.

b) Lesen als Metapher für Erfahrung und die Lektüre der Lebenswelten

Im folgenden soll nun – um den Blick für die Phänomene und Blumenbergs Phänomenologie nicht zu verlieren[134] – das an den ›Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit‹ anschließend von ihm entfaltete Paradigma der zur ›Hinblicknahme auf die Lebenswelt‹ erweiterten Metaphorologie interpretiert werden, die ›Lesbarkeit der Welt‹ von 1981. Als *›contemplator terrae‹* sucht Blumenberg nicht zu übersehen, was ihm und uns vor Augen und zu Grunde liegt – mit der impliziten These, dies sei anscheinend oft genug übersehen und vergessen worden. Die hermeneutische Lektüre der Lebenswelten gebe Aufschluß über die verselbständigten Theoriebildungen, die dadurch an ihren Lebenswelthorizont hermeneutisch zurückgebunden und damit sowohl verständlich als auch verflüssigt und variierbar würden.

---

[133] Vgl. E. CASSIRER, PsF II, 262ff, 273ff.

[134] Da eine derart pragmatisch motivierte ›Hinblicknahme auf die Lebenswelt‹ bei noch so nötiger hermeneutischer Distanz in immer noch größere Verstrickung gerät, wäre es ein hermeneutisch erheblicher Verlust, nun in der Lektüre der Hinblicknahme eine Distanz einzunehmen, die die Phänomene und den Vollzugssinn dieser Phänomenologie verlöre.

Lesen könnte »eine Metapher für Erfahrung« sein[135], ›Lesbarkeit der Welt‹ demnach eine »Metapher für das Ganze der Erfahrbarkeit« (LdW 9), für alle möglichen Gegenstände der Erfahrung oder noch ›genauer‹ für alles Mögliche. Wie sollte aber alles Mögliche von Interesse sein, wenn Interesse doch auf etwas Bestimmtes aus ist? Die Metapher von der Lesbarkeit der *Welt* bringt Erwartungen an die Welt zum Ausdruck, eben daß sie sich lesen lasse, ganz und gar oder wenigstens ein wenig. Was es denn *genau* sein mag, was einer zu lesen erwartet, d.h. um welche Möglichkeiten es ihm geht, bleibt hier vorerst unthematisch. Was einer an Lesbarkeit von der Welt erwartet und welche Erfahrungen er bei seiner Lektüre macht, lasse sich ablesen an seinem Umgang mit der vielfältigen Metapher der ›Lesbarkeit der Welt‹. Die Metaphorik verrate die untergründigen Erwartungen an die Welt, sie lasse durchscheinen, was einer wissen will – und für den Metaphorologen, was es denn war, was einer wissen wollte und wie es ihm schließlich damit erging. Die Metapher *mache lesbar*, was einer zu lesen hoffte und letztlich las, – das also will *der Metaphernleser* lesen, er *erwartet die Lesbarkeit der Lesbarkeitsmetaphorik* und immerhin ihre Durchsichtigkeit auf Horizontintentionen hin.[136] Er erwartet eine Lesbarkeit nicht (mehr) ›der‹ Welt, sondern wenigstens noch oder immerhin der Geschichte kultureller Lebenswelten auf dem Umweg der Lesewelten. Für einen lebenslänglichen Leser in der Bücherhöhle geht es damit hintergründig um die Lesbarkeit der geschichtlichen Genese *seiner* Lebenswelt, und zwar zunächst schlicht um die sprachlichen Formen und deren Variationen, aber dabei zunehmend auch um ›das Weiße‹, das Andere der Sprachformen, ihren schweigend mitgesagten Hintergrund, auf den der Metaphorologe im besonderen aus ist, – damit kommt für den Leser des Metaphorologen dessen schweigender Hintergrund in den Blick, eben das, was ihm im Rücken liegt, wenn er die Lesewelten liest und darüber schreibt.[137]

---

[135] LdW 1 (Klappentext), vgl. 35. Es heißt dort allerdings »Lesbarkeit«.

[136] Bei seinen Beobachtungen an der Metaphorik liest er und will diese Beobachtungen wieder lesbar machen – womit man beim Leser der lesbar gemachten Lektüreerfahrungen des Lesers der lesbar gemachten Welterfahrungen ankommt: mitten im Leselabyrinth (und in der Perspektive der Intentionalhistorie: im Intentionalitätslabyrinth). Der Buchleser des Metaphernlesers der Weltleser ist hier dabei, seine Leseerfahrungen lesbar zu machen, und zwar in der Erwartung, etwas über den Metaphernleser zu verdeutlichen und nicht auch noch die Weltlektüre mit einzuholen. Der Blick auf den Blick auf die Metaphorik führt in ein Leselabyrinth, angesichts dessen man entweder dessen Windungen ignorieren oder sich auf beschränkte und bestimmte Aspekte konzentrieren kann. – Zum Begriff der ›Intentionalhistorie‹ vgl. E. FINK, Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem, und E. STRÖKER, Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament in Husserls Spätwerk (1979), 79-83, 89, 92f, 241f; vgl. DIES., Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie, 139-159, 246f; vgl. auch J. DERRIDA, Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie, 82-87, 143-155, 156-162.

[137] Dasselbe gilt sc. auch für den Leser des Lesers des Metaphernlesers, also im ganzen Lektürelabyrinth.

Im Hinblick auf Metaphern – und hier die der Lesbarkeit der Welt – geht es nicht um ›Dinge‹, die zu Urteilsgegenständen würden. Daher greift für diese Variante der Phänomenologie auch nicht das Verdikt, von einer epistemisch naiven Gegenstandstheorie belastet zu sein.[138] Es geht auch nicht darum, etwa einen frommen Ausruf Brockes wie: *»es sei die Welt / Ein Buch, das göttliche Geheimniss' in sich hält: / Ein Buch, das Gottes Hand, aus ewger Huld getrieben, / Zu Seines Namens Ehr, und unsrer Lust, geschrieben«* (LdW 183) ›nur‹ auf ästhetische, dichterische Qualitäten oder auf seine theologischen Interessen hin zu beurteilen, sondern es geht »um Horizonte, Sinnstrukturen, Typik von Erwartungen, Ausdruck und Welt« (LdW 2, Klappentext). Diese phänomenologische Interessenfülle verdeutlicht den weiten Horizont des Metaphorologen. Er selber ist der Ansicht: »nicht nur unsere *Einsichten* sind wesentlich, weil sie es bleiben könnten, sondern auch unsere *Ansichten* sind es, obwohl sie es nicht bleiben mögen« (ebd.).[139] ›Unsere‹ schließt die seinen ein und spricht ihnen faktizitäre Wesentlichkeit zu. Die ›Ansichten‹ erinnern an die rhetorisch valenten ›Meinungen‹ – und um diese opiniones (und dubitationes) anderer und *dabei* um die eigenen geht es Blumenberg. Ansichten liegen diesseits der Einsichten und ihnen in gewisser Hinsicht auch zugrunde, etwa als metaphorische Orientierung eines Theorie- oder Handlungszusammenhangs. Ihre auf latente, subversive Weise theoriebestimmende Wirkung kommt aber ggf. in Konflikt mit Objektivitäts- und Univozitätsidealen, und in dieser Konkurrenz gerät seit jeher der metaphorische Hintergrund in Mißkredit. Ansichten als flüchtige ›Schattenwesen‹ seien zufällig und verschwömmen damit zu Recht im Orkus des Vergessens. Eine Suche nach vergessenen oder – weil subversiv für jeden Theoriezusammenhang[140] – verdrängten Ansichten wird Spuren als Erinnerungszeichen su-

---

[138] E. TUGENDHAT, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, 92-106 u.ö. – Wie eine Hommage an Blumenberg liest sich bei ihm der Schluß seiner Phänomenologiekritik: »Und damit bleibt insbesondere die Frage offen, wie der Universalitätsanspruch der von mir entwickelten sprachanalytischen Konzeption von Philosophie zu beurteilen ist und ob und wie diese Konzeption erweitert werden könnte. Dann bleibt also gerade die entscheidende Frage unbeantwortet? Die entscheidenden Fragen finden in der Philosophie nie eine Antwort. Damit soll nicht gesagt sein, daß sie unbeantwortbar sind, sondern nur, daß, wenn die von einer Philosophie (wie z.B. der Ontologie) offengelassenen Fragen durch eine neue Fragestellung geklärt werden, die neue Fragestellung, solange es eine lebendige philosophische Fragestellung ist, ihrerseits ins Dunkel und d.h. auf Fragen stößt, die sie vorläufig nicht klären kann. Bei solchen Fragen, die die Grenzen einer Fragestellung betreffen, ist es schon ein Gewinn, wenn man sie wenigstens wahrnimmt« (ebd. 103f).

[139] Dagegen sei erneut erinnert an die Engführung, von Einsichten und semantischen Relationen etc. weitgehend abzusehen.

[140] Den subversiven Charakter der ›doxalogischen‹ Dekonstruktion des ›principium identitatis‹ demonstriert Nietzsche in einem Fragment aus dem Jahre 1887, das P. DE MAN, Rhetorik der Persuasion (Nietzsche), 164-178, als ein Paradigma der Dekonstruktion gebraucht.

chen, und diese rekonstruierende Spurensuche ist auch Selbsterinnerung. Daher bezieht sich Blumenberg selber mit ein: »auch *unsere* Ansichten sind es«. Dieser auffällige Zusammenschluß von fremder und eigener Ansicht verrät eine unterstellte und wenigstens teilweise Horizont*gemeinsamkeit*, die sich durch die gemeinsamen anthropologischen wie vernunftkritischen Grundfragen ergibt.

Tritt man einen Schritt zurück von dem als Problemstruktur skizzierten Lektürelabyrinth, ist der Metaphorologe, wie gesehen, nur oberflächlich betrachtet in der Stellung des Zuschauers, der im Vorfeld innehält, sich also nicht ins Getümmel der Ansichten und Einsichten stürzt, die er thematisiert, um ihnen in programmatischer Epoché »ihr Recht widerfahren zu lassen« (ebd.). In dieser diskreten Zurückhaltung geht es ihm untergründig *selber* um die großen Fragen danach, was wir wissen können und hoffen dürfen, und was ehedem zu wissen gewünscht und erhofft wurde[141], um die »heimlichen Ideale«, die die Erfahrung »im lebensweltlichen Umgang mit Realität seit je« habe[142], die Ideale, die meist »dem Verdacht der Obsoleszenz, der Obskurität, der Lächerlichkeit« verfallen seien (LdW 9). Die große Leitfrage des Metaphorologen im Blick auf die Lesbarkeit der Welt ist dabei: *»Welches war die Welt, die man haben zu können glaubte?«* (LdW 10).[143] In welchem Maße hielt man sie für lesbar, und wieweit enttäuschte die Lektüre den Leser, – und was können wir erwarten, ohne zu viele Enttäuschungen zu provozieren?

c) Lebenswelten lesbar machen: interpretative Lesewelterzeugung

Da das diskrepante Verhältnis von Wunsch und Wirklichkeit wie die Intentionaldifferenz von Erwartung und Erfüllung in der Geschichte unüberspringbar sei und immer wieder variiert auftrete, richtet Blumenberg seine »Fragestellung an jede geschichtliche Epoche« nur exemplarisch (LdW 10).[144] Entsprechend gestaltet er die Durchführung: Die Frage nach der ›Lesbarkeit‹ wird synekdochisch verfolgt durch die gesamte abendländische Kulturgeschichte von den Griechen (c. IV) über das Mittelalter (V), Cusanus

---

[141] Vgl. LdW 9.

[142] Es heißt bei Blumenberg nicht ›hatte‹; offenbar gelten ihm solche Ideale als unausweichlich und irreduzibel.

[143] Die Frage geht auf die ›qualitas› der Welt als ihre lesbare Sinnhaftigkeit. Damit erscheint schon ein hintergründiger Gegensatz, der nur im Vorübergehen notiert wird. Die »Begehrungen nach Welterfahrung« seien derart, daß sie »sich als konkurrierend mit der des großen lebensbegleitenden Buches gesehen wissen wollten« (LdW 12). Ob indes alles Bemühen um Weltlektüre im Horizont der Opposition von Welt und Bibel steht, ist sehr fraglich. Es scheint sich bei dieser Privilegierung des neuzeitlichen und antiken Hauptstromes der Lesbarkeitswünsche um eine perspektivische Verkürzung des Verfassers zu handeln, dessen Neuzeitlegitimierung und Intentionen auf Weltlichkeit der Welt fast alle jüdischen und christlichen Bemühungen um Schöpfungs- oder auch ›natürliche‹ Theologie verdrängen, zumal deren Plausibilität (er nennt aber Cusanus, Leibniz und Brocke).

[144] Zum Epochenbegriff vgl. LN 531ff.

(VI), Galilei und Campanella (VII), Bacon, Descartes und Spinoza (VIII), Gracián (IX), Leibniz (X), Berkeley (XI), Diderot und Vico (XII), Brocke, Reimarus und Kant (XIII), Lichtenberg (XIV), Goethe (XV), Novalis (XVI), Schlegel (XVII), A. v. Humboldt (XVIII), Mallarmé und Valéry (XIX), Flaubert (XX) und Freud (XXI), bis zur modernen Genetik (XXII). Er befragt kulturgeschichtlich schulmäßig ›die großen Männer‹ entlang der von ihnen ›gemachten‹ Geschichte – faktisch in der Auswahl der Figuren allerdings entlang der Vorlieben des Verfassers oder seines Zettelkastens.[145] Beinahe als ahnte er diesen Eindruck, schreibt er[146]: »Es genügt nicht, die Befunde historisch zu sichern. So geht es auch um die ›Lesbarkeit‹ dessen, was über sie zu sagen ist« (LdW 12); d.h. es geht nicht nur um das, was über wen zu sagen ist, sondern um die Lesbarkeit, Verständlichkeit und Signifikanz des über die Befunde Geschriebenen und damit um die nicht einfach vorhandene Lesbarkeit der ›Lesbarkeit der Welt‹. Die Befunde müssen allererst *abduktiv lesbar gemacht* werden, und wie hat man sich das anders vorzustellen, als daß sie ›vorgelesen‹, also in einen *eigenen* Darstellungszusammenhang gebracht werden, in dem die Ansichten des Lesewelterzeugers zum Ausdruck kommen. Da die »Befunde« »sich nicht vollends objektivieren lassen« (ebd.), bedarf es eigener Ansichten, um mit ihnen etwas zu zeigen, d.h. ihre Lesbarkeit ist wesentlich Ergebnis der ›relecture‹ des Metaphorologen. Diese Perspektive – nicht selten eine Umbesetzung gegenüber dem Selbstverständnis der Gelesenen[147] – muß mitvollzogen werden, wenn man bei der eigenen Lektüre mehr finden möchte als originelle Marginalien zu einer Rhapsodie der Mannigfaltigkeit, denn wie erörtert: »Theorie ist etwas, was man nicht sieht« (LdT 9). *Wie* diese Ansicht nachzuvollziehen sei und *worum willen,* erhellt erst der ›Sitz im Leben‹, der Vollzugssinn der ›Hinblicknahme‹:

---

[145] Der Eindruck der Schulmäßigkeit wird auf dem in der ›Lesbarkeit der Welt‹ verarbeiteten Material beruhen, denn es heißt (LdW 14): »Als ich im Wintersemester 1978/79 das Konzept einer ›Metaphorologie‹ als *Vorlesung* wieder aufnahm und der Metaphorik von Schrift und Buch breiten Raum in der *methodischen Demonstration* gab …« (kursiv P.S.). Bedenkt man, daß ›Die Lesbarkeit der Welt‹ 1981 auf eine Vorlesung zurückgeht, erklärt sich der gelegentlich rhapsodische wie etwas schulmäßige Aufbau. – Nach einem Freisemester im Winter 1977/78 las Blumenberg in den beiden folgenden Semestern wie auch im Sommer 80 und Winter 80/81 über die »Möglichkeit einer phänomenologischen Anthropologie« und daneben über Simmel (78 und 81), Scheler (78/79), Merleau-Ponty (79), Valéry (79/80), Heidegger (80), Freud (80/81), Gehlen (81/82), Scheler (82), Wittgenstein (82/83), Plessner (83), Weber (84/85) und Schopenhauer (85). Die *Anthropologie* ist demnach vermutlich das zentrale Thema des späten Blumenberg und der finale wie basale Horizont der Metaphorologie. Den auszuführen wird erst möglich sein, wenn Blumenbergs Anthropologie aus dem Nachlaß zugänglich oder gar ediert ist.

[146] Dort allerdings gegen seinen ›Konkurrenten‹ E. ROTHACKER, Das »Buch der Natur«. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte, hg. v. W. Perpeet, Bonn 1979, dessen aus dem Nachlaß herausgegebenes Werk sich allerdings wie ein gedruckter Zettelkasten ausnimmt.

[147] Vgl. H 301ff.

»Wenn, wie in diesem ausgehenden Jahrtausend, so viel von Sinnverlust und Sinnverlangen, von Verführung durch Sinnangebote und Verdruß an deren Versagen geredet wird, ohne doch je Schlüsse vom Verlorenen aufs Verlangte einzuleiten und wenigstens im Umriß den Entzug zu beschreiben, muß es eine der unverächtlichen *Orientierungen für solche Hilflosigkeit* sein, *sich die Typologie von Sinnbesitz zu vergegenwärtigen*, dessen Formen je realisiert oder entworfen oder schon vormals entbehrt worden sind. *Nicht* darum kann es gehen, die Welt als Lesbarkeit freundlicher oder unwilliger, drohender oder günstiger Mitteilungen an den Menschen zu restituieren. *Aber* doch darum, *die Auszeichnung einer bestimmten*, unter dem Aspekt von Zwecken nicht der Weltvertrautheit, sondern der Weltverfügung einzigen *Art der Erfahrung*[[148]], wenn nicht zu vermeiden, so doch *als das nicht Selbstverständliche*, als das geschichtlich Kontingente *erkennbar zu machen*« (LdW 11, kursiv P.S.).

Es herrscht Abwesenheit, nicht unähnlich dem ›Entzug der Präsenz‹ bei Derrida, ein Sinnvakuum und daher zugleich eine drückende Sinnsucht, deren Entwürfen folgend weitere Vergeblichkeitserfahrungen und Enttäuschungen entstehen. Mit diesem *›Entzug des Sinns‹* und der bei aller Sinnerwartung immer noch größeren Vergeblichkeitserfahrung ist bereits vom Verlangen nach Sinn auf dessen Hintergrund geschlossen, seiner zu ermangeln. Der Umgang Blumenbergs mit diesem unendlichen Mangel an Sinn[149] ist nun aber nicht eine neue »Verführung durch Sinnangebote«, sondern eine *Beschreibung des Entzugs*, um in Erinnerung[150] des Verlorenen sich wenigstens über den Sinn gegenwärtiger Wünsche *zu orientieren* (und darin nolens volens vergangene *zu vergegenwärtigen)* und zu weit gehende Erwartungen *zu ernüchtern*, wobei er im Unterschied zu Derrida keine Destruktion mit dem Ziel der *Un*besetztheit verfolgt, sondern Andeutungen zur gemäßigten *Um*besetzung macht. Mit dieser *Orientierungsfunktion* der Metaphorologie ist zumindest ein Worumwillen angedeutet, das die beobachtende Beschreibung erheblich überschreitet. Der Geschichtsschreiber nimmt Teil an der Abwesenheitserfahrung »in diesem ausgehenden Jahrtausend« und seine intendierte Vergegenwärtigung des Entzogenen entfaltet darin die eminent pragmatische Funktion[151] zu orientieren, und d.h. Urteils-, Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit zu fördern, die andernfalls Gefahr liefen, orientierungslos in unbefragten Selbstverständlichkeiten zu leben oder deren Kompensaten, den Verführungen, zu verfallen.

---

[148] Gemeint ist die kurz darauf beim Namen genannte ›neuzeitliche Wissenschaft‹.

[149] Vgl. zum Mangel und den rhetorischen Formen, die er provoziert, AAR.

[150] Es fehlt hier eine Erläuterung der ›memoria‹, besonders hinsichtlich ihrer latent therapeutischen Funktion bei und für Blumenberg. Vgl. ansatzweise oben zu Vico (II C 5) und D. THOMÄ, Zeit und Neuzeit; CHR. BÜRGER, Arbeit an der Geschichte; R. KOCH, Geschichtskritik und ästhetische Wahrheit; H. HRACHOVEC, Truly Memorable Memories.

[151] Die pragmatische Funktion der Orientierung durch die Metaphorologie entspricht einer Funktion der Metaphern selber; vgl. PM 20f, 76f, 130f, aber auch 19f, 84. In SZ 77 heißt es immer noch, die Metaphorologie befinde sich in funktionaler Kontinuität zu den ›Paradigmen‹, vgl. aber SZ 86f.

Die nächstliegende Selbstverständlichkeit diesseits der Verführungen oder der Resignation angesichts des Sinnverlustes wäre, daß es nichts diesseits und nichts außerhalb der »neuzeitlichen Wissenschaft« (LdW 11) gäbe. Aber daß »sie nicht alles ist, was sein kann, ist freilich auch mehr als eine Trivialität« (LdW 12). Für denjenigen, dem das naturwissenschaftliche Weltbild und dessen trostlose Pointe der Wärmetodgewißheit zur zentralen Bedrohung geworden ist, geht es hier um Leben und Tod.[152] Es kann nun freilich weder um eine Repristination vergangener Sinnangebote gehen noch um wohlfeile »›Wissenschaftskritik‹« (LdW 11), – obgleich die beiden ausgeschlossenen Grenzwerte einmal als Erinnerung und Vergegenwärtigung, einmal als Kritik selbstgenügsamer Selbstverständlichkeit der Wissenschaften mitschwingen, wenn gezeigt werden soll, daß Wissenschaft »nicht alles ist«. Daß sie nicht alles ist, wäre erst gezeigt, wenn eine eigene ›Ansicht‹ der Welt so plausibilisiert werden könnte, daß sie eine echte Alternative zum ›nur‹ naturwissenschaftlichen Weltbild böte. Explizit geht es Blumenberg auf seiner Suche nach verlorenen Selbstverständlichkeiten zunächst ›nur‹ um die genealogische Vergegenwärtigung der neuzeitlichen Alternative zum ›biblischen‹ Weltbild, wie die kurz darauf folgenden emphatischen Äußerungen zeigen: »Deshalb erscheint es mir als unentbehrlich, den Eindruck von Begehrungen nach Welterfahrung lebendig zu machen, die sich als konkurrierend mit der des großen und lebensbegleitenden Buches gesehen wissen wollten. Sie haben einen Anspruch auf Sinnhaltigkeit der Welt artikuliert, die als Offenheit der Wirklichkeit für den Menschen einen Grenzwert seines Weltverhältnisses ausmacht« (LdW 12). Die weitreichende Ansicht Blumenbergs, es gehe um etwas ›Unentbehrliches‹, ermangelt hier schlicht der Gründe. Erst wenn man die Bedrängnisse durch das naturwissenschaftliche Weltbild und seine Sicht des ›ausgehenden Jahrtausends‹ mitbedenkt, wird erklärlich, daß es Blumenberg selber um eine Lesbarkeit der Welt geht, die ihm lebensnotwendig erscheint. Es geht ihm indirekt um die *Vergegenwärtigung einer ›Offenheit der Wirklichkeit für den Menschen‹* resp. für dessen Lesbarkeitswünsche und damit auch um eine Plausibilisierung der lebensweltthermeneutischen Perspektive.

Als Opponenten dieser ›Offenheit‹ werden zwei ›absolutistische‹ alternative Horizontbesetzungen beim Namen genannt: außer dem schon genannten neuzeitlichen wissenschaftlichen Weltbild tritt plötzlich die *Bibel* als *Konkurrent* derer auf, denen es in ihrer Weltlektüre um die Offenheit der Wirklichkeit für den Menschen geht, indem sie eine Offenbarungs*un*bedürftigkeit des Menschen unterstellen.[153] Die Erinnerung an die »Qualen«, die »die Ausle-

[152] Die existentielle Dimension der Entropiethematik als prägnante Verdichtung des Absolutismus der Wirklichkeit ist das Todesproblem und sein Korrespondens, die Angstthematik (vgl. OD 196-201, 203). Vgl. PH. STOELLGER, Hermeneutik des Lebens und Rhetorik des Überlebens.

[153] Diese *Konkurrenz* ist einigermaßen unselbstverständlich angesichts der breiten Tradition der Konvergenz beider Bücher, die dem katholisch-theologisch geschulten Blumenberg sicher nicht unbekannt war. Warum dann aber diese Verkürzung?

gung gerade jener ›lebensbegleitenden‹ Bücher, kanonischer Texte, für ganze Kulturen im Areal ihrer Geltung nicht nur intellektuell bereiten kann« (ebd.), und das meint doch wohl ›bereitet hat‹ (und dies bis in Blumenbergs Studium der katholischen Theologie), ist ein auffälliges Indiz für sein Movens: Die hermeneutische ›Qualität‹ der ›quälenden Exegese‹ soll die Weltlektüre des Menschen nicht haben, keine gequälte Anstrengung also, sondern – eine Menschenfreundlichkeit der Welt?

Die Erfahrung der genannten Entbehrungen drängen den Verfasser zur Behauptung einer Unentbehrlichkeit, die Lesbarkeitswünsche anderer zu verstehen und durch diese Erinnerungsarbeit in ihr lebensweltliches Recht zu setzen. Es ist der Versuch, Möglichkeiten des lesenden Weltumgangs erinnernd zu plausibilisieren, wie in eins deren Vergeblichkeit einsichtig zu machen – allerdings höchst vermittelt und unterschwellig: »Ob es der Aufmerksamkeit wert ist, die triumphierenden oder verstohlenen Äußerungen, es könne an der Realität etwas von der Zugänglichkeit des Lesbaren sein, der Vergessenheit vorzuenthalten, wird sich nicht vollends objektivieren lassen« (ebd.), denn es geht um ein movere der vortheoretischen Einstellung, und die ist kein ›Gegenstand‹. Anders gesagt: Ob es sich ›lohnt‹, Lesbarkeitswünsche zu erinnern, läßt sich nicht zureichend begründen. Hier zeigt die Formulierung des Satzes, wie durch die Syntax die Lesbarkeitsintentionen des Verfassers verdeckt werden, – aber auf den zweiten Blick um so deutlicher zutage treten. Im Verein mit der Nichtobjektivierbarkeit des ›Lohns‹ der Versuche, vergangene Lektüreversuche zu lesen, entbindet sich Blumenberg leider der Thematisierung seiner eigenen Interessen. Seine Lektüre ermangelt der hermeneutischen Selbstbeziehung, zumindest der expliziten. Wenn es um eine Orientierung der Sinnbegehrungen gehen soll und diese Orientierung eine tragfähige pragmatische Funktion für die Begehrungen der Leser (wie des Verfassers) haben soll, wird um so auffälliger, daß es einer orientierenden Darlegung der Sinnbegehrungen des Verfassers bedarf. Deswegen bedurfte es oben der eingehenden sekundären Rationalisierung und Auseinandersetzung um die Thematisierungsantinomie der ›Lebenswelt‹ und der vortheoretischen Einstellungen, gerade derjenigen Blumenbergs.

In vermutendem Vorgriff ließen sich die Lesbarkeit der Welt und der intentionale Horizont des Verfassers als Aspekte einer hermeneutischen Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten verstehen und den Lesern erschließen. Sollte dieses Vorgehen einen pragmatischen ›Wert‹ für die Leser haben[154], dann könnte er nicht im Befund liegen, sondern im *Gebrauch*, den der Darstellende von seinem Material macht – und dementsprechend in dem Gebrauch, den der Leser mit der Darstellung versucht. Die Phänomenologie von Intentionalität im Horizont vergangener Lebenswelten geht auf die leitenden Wünsche im Hintergrund – und in diesen hermeneutischen Vermutungen wird nolens volens der Hintergrund des Verfassers wirksam. Die

[154] Vgl. zurückhaltender in SZ 81.

phänomenologische Erinnerungsarbeit an den Lebenswelten ist indirekt eine Arbeit der Lebenswelt des Verfassers an den Lebenswelten der Leser auf dem Umweg der Lesewelt.[155] Diese implizit ›therapeutischen‹ oder vorsichtiger *rhetorischen* Dimensionen bleiben zwar unterhalb der Schwelle der Ausdrücklichkeit, sind aber mitnichten appräsent, denn sie scheinen rhetorisch kalkuliert im Text durch. Die Lebenswelten kommen sc. nicht ›an sich selbst‹ gefaßt in den Blick, sie sind kein isolierter Untersuchungsgegenstand – genauso wie die Arbeit an den Leserlebenswelten ›sich nicht vollends objektivieren‹ läßt, da sie im Augenblick der Thematisierung verschwände unter dem direkten Blick. Das macht den Unterschied von Blumenbergs ›Hinblicknahme auf die Lebenswelt‹ von einer Lebenswelt*theorie* aus, die ihr Phänomen durch einen Begriff ersetzt hätte und nicht wirksam im exponierten Sinne wäre.[156] In solcher objektiv unbefriedigenden, aber darstellungstechnisch intendierten Unbestimmtheit und Indirektheit kann mit den gegenwärtigen Lebenswelten ›orientierend‹ und vielleicht nicht allein ›diagnostisch‹, sondern sogar ›therapeutisch‹ umgegangen werden. Gegenwärtiges Sinnverlangen fände aber höchstens dann vorsichtige Zugeständnisse, wenn im umwegigen Blick auf anderes von ihnen abgelassen würde – und das erforderte auch für den Leser eine hermeneutische Zurückhaltung gegenüber zu weit gehenden Orientierungserwartungen an die hermeneutische Phänomenologie der Lebenswelten, wenn denn die Erwartungen die imaginative Erinnerungsarbeit nicht überwältigen sollen.

Im Umgang mit der Metapher der Lesbarkeit der Welt (und ebenso mit der Metaphorologie des gleichnamigen Buches) »hätten wir es … mit Auslegbarem zu tun, das anderem [wie der Naturwissenschaft, der Schöpfungstheologie oder auch der expliziten Lebensweltttheorie] vorausgeht, andere Sachverhalte koordiniert und verfärbt, diesseits gegenständlicher Bestimmtheit dennoch nicht die völlige Unbestimmtheit des Ganzen und seiner immer [!] ausstehenden Möglichkeiten zuläßt« (LdW 16). In dem anvisierten Diesseits von urteilsförmigen, wahrheitswertdefiniten oder empirischen Bestimmtheiten wird die Metaphorologie beharrlich bleiben müssen, will sie nicht ihre Themen argumentativ oder spekulativ begründungs– bzw. bestimmungstheoretisch traktieren und damit sowohl deren Irreduzibilität auf Ge-

[155] Man könnte soweit gehen, daß die fragliche Orientierungsfunktion durch den Mangel an Leserorientierung wahrgenommen wird, wodurch das Orientierungsbemühen des Lesers eminent provoziert würde. Anders gesagt: Den ganzen hier vorgelegten Text, den Orientierungsversuch, kann man lesen als Versuch der Rationalisierung dieses Mangels – und die Rationalisierung der Anfangsgründe dieses Rationalisierungsversuchs bestünde in einer unterstellten intentio auctoris.

[156] Vgl. bes. LzWz 22-25. ›Lebenswelt‹ ist bei Blumenberg eben kein Begriff der Theoriebildung, sondern mit Eugen Fink formuliert ein ›operationaler‹ Begriff, der wie Wittgensteins grammatische Ausdrücke hintergründig orientierend ist und sich nicht ›objektivieren‹ läßt, ohne seine Valenz zu verkürzen. Vgl. E. FINK, Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie.

genstandsbestimmungen ignorieren[157], als auch sich selber und den Lesern die pragmatischen Pointen nehmen.

Die *Unbestimmtheit* der Unbegrifflichkeiten und die daher angemessene Unbestimmtheit des Umgangs mit ihnen bedarf noch eingehender Klärung, die unten nachgetragen wird.[158] Es heißt hier zunächst: »Keine Erfahrung bewegt sich je in einem Raum völliger Unbestimmtheit, so wenig wie im bloßen linearen Nachvollzug der kausalen Zusammenhänge ihrer Gegenstände. Mit dieser bestimmten Unbestimmtheit hat es die Metaphorik zur Erfahrbarkeit der Welt zu tun, für die das Paradigma der ›Lesbarkeit‹ steht« (ebd.). Es geht um das immer schon Bestimmtsein der Erfahrung – gegen den Vorwurf völliger Unbestimmtheit von Seiten der diese lebensweltliche Bestimmtheit überschreitenden Bestimmtheitsforderungen. Mit einem Spitzensatz von Blumenbergs Lebensweltphänomenologie gesagt: »Die Theorie hat sich selbst als das Bedürfnis idealisiert, das dem Leben erst Grund verschafft; aber *des Grundes nicht zu bedürfen, ist die Genauigkeit des Lebens selbst*« (H 168).[159]

Was für die kulturellen geschichtlichen Lebenswelten gilt, wird für den Phänomenologen zum Thema und damit zum Problem: Der Umgang mit der ›Genauigkeit des Lebens‹ selbst ist zwar ein Umgang mit Grundlosigkeiten und bestimmten Selbstverständlichkeiten – aber der Umgang bedarf der Genauigkeit einer Phänomenologie, die zumindest die lebensweltlichen und wissenschaftlichen Gründe ihres faktizitären Anfangs sekundär rationalisieren muß, sollen ihre Implikationen diskutabel sein. Wie sich die Lebenswelt und der ›Wert‹ der Lebenswelthermeneutik nicht ›vollends‹ objektivieren lassen, so bedarf doch die Phänomenologie einer Erörterung der Grenzen der Bestimmtheit und der Gründe für das ›nicht vollends‹. Die Absolutheit des Unbegrifflichen als Gestalt von Intentionalität kann schwerlich eine opake Grundlosigkeit für eine Phänomenologie des Unbegrifflichen bedeuten.

Die bestimmte Unbestimmtheit der unbegrifflichen Lebensweltorientierungen fungiert in Vollzügen, die in ihrer Eigenart den phänomenologischen Umgang mit ihnen ›prinzipiiert‹ resp. reguliert, der daher ebenso Vollzugscharakter bekommt, wie die Erörterung des ›Ausblicks auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit‹ zeigte. Dem phänomenologischem Vollzug hat der Nachvollzug durch die Leser zu entsprechen, soll es sich ›lohnen‹. Da die ba-

[157] Und so die Absolutheit der Metaphern untergraben.

[158] S.u. III B und C.

[159] (Kursiv P.S.). Er fährt fort »Das Symbol ersetzt nicht die Theorie, wie es die Theorie später selbst mit seinem Gebrauch will, sondern es macht sie überflüssig«. Die absoluten Metaphern und ihre Verwandten stehen in einem nicht ausschließenden Gegensatz zum Begriff bzw. zur Theorie. Aber was soll heißen ›überflüssig‹? Die wissenschaftlichen und technischen Begründungszusammenhänge werden doch kaum ohne Theorien auskommen (Wirkl 7-54 und AAR). Wenn aber hier Theorie nur als idealisiertes Bedürfnis zu stehen kommt, liegt die Nietzscheopposition nahe, die offensiv einen Verabschiedungsgestus aufbaut und aporetisch würde, weil sie von ihrem Opponenten nicht loskommt.

sale bestimmte Unbestimmtheit in der Perspektive des Phänomenologen nur als Vollzugsmoment in den Blick kommen kann, ist verständlich, weswegen die ›theoretischen‹ Äußerungen zu seiner Phänomenologie bei Blumenberg derart selten sind, daß man sie erst sammeln muß, um sie diskutieren zu können. Dieser Mangel trägt der unendlichen Verspätung des Phänomenologen wie der reflexiv und methodologisch uneinholbaren Vollzugsform der unbegrifflichen Figuren Rechnung. Wie die ›bestimmte Unbestimmtheit‹ bedeutet, daß der Weltleser es ›mit Auslegbarem zu tun‹ hat, in dessen Auslegung die philologische Rechenschaft das Thema unterschritte, so hat es der Leser der Lesbarkeit der Welt[160] mit etwas Auslegbarem zu tun, von dem er interpretativen Gebrauch machen muß, ›soll es sich lohnen‹.[161]

5. Phänomenologie gegen die Indifferenz von Raum und Zeit und die Folgen für das Philosophieverständnis

Die Durchführung der ›Lesbarkeit der Welt‹ liest sich einerseits als groß angelegte Ernüchterungsarbeit, die den Leser von vielen Erwartungen entwöhnt. Aber diese Lektüre trifft nur einen Aspekt, denn diese Lesewelt hat andererseits einen antiabsolutistischen Horizont, in dem sie gegen drohende Resignationen anarbeitet. Angesichts der ›Rücksichtslosigkeit der Welt‹ – sei es als Weltzeit oder als Weltraum[162] – gegenüber allen Intentionen nach lebensweltlicher Geborgenheit wie gegenüber den Grundintentionen der phänomenologischen Lebenswelthermeneutik ist sie selber eine *Arbeit am Absolutismus der Wirklichkeit – wie ihre Phänomene*, wie der Mythos und seine Verwandten gegen diesen Absolutismus arbeiten und darin mit der ›Arbeit am Mythos‹ konvergieren. Die Phänomenologie steht zwischen verlassenen Lebenswelten und sinnindifferenter, absolutistischer Wirklichkeit von Weltzeit und Weltraum und steht damit vor der unausweichlichen unendlichen Aufgabe der Rhetorik – weswegen sie basal rhetorische Qualität hat, konkret etwa eine ›apotropäische‹ oder weniger mythisch gesagt eine antiabsolutistische.[163] Der Entwurf einer Lesewelt in der ›Lesbarkeit der Welt‹ ist der memorial-imaginative Aufbau einer kulturellen Textwelt, in die der Leser ›einkehren‹ kann. Auf dem Umweg zu den Sachen neige das Individuum dazu, sich »mit Worten statt der Sachen zufriedenzugeben« (LzWz 190). Die mit der Intentionalität mitgesetzte »Ungeduld des Individuums« erzeugt eine »Angehbarkeit durch Rhetorik« (ebd.) seitens des Phänomenologen wie sei-

[160] Zur LdW vgl. SZ 80f. In ähnlichem Zusammenhang formuliert U. DIERSE, Hans Blumenberg, 292, Blumenberg wolle »lebendig halten«.

[161] Zur exemplarischen Ausführung der Auslegung von Blumenbergs Lektüre der Lebenswelt vgl. PH. STOELLGER, Hermeneutik des Lebens und Rhetorik des Überlebens.

[162] Die absolutistische Dimension der Welt*zeit* verliert F.J. WETZ, Lebenswelt und Weltall, streckenweise aus dem Blick.

[163] Vgl. LzWz 190f.

tens der Leser. Eine Aufgabe der Rhetorik ist, »daß sie ihr [der Ungeduld] Befriedigungen verschafft« oder »daß sie ihr Bewußtsein der Vergeblichkeit in den Dienst einer nicht mehr überschaubaren und von ihr niemals zu erfüllenden Aufgabe stellt« (LzWz 191). *Vergeblichkeitsbewußtsein im Dienst der unendlichen Aufgabe der Rhetorik* scheint eine zentrale Selbstbeschreibung des Phänomenologen zu sein, auch wenn Blumenberg ›unendliche Aufgaben‹ stets skeptisch deeskaliert.[164]

Falsche »Befriedigungen« dieser ›Ungeduld‹ der Sinnfragen wären *direkte* Antworten, Kontingenzbewältigungsversuche mythischer Art, wie philosophische Totalentwürfe, etwa der Heideggers (My 319f). Die Arbeit an der nie ›erfüllbaren‹ Aufgabe der Phänomenologie hingegen ist ein dauerndes Aussein auf das Aussein auf der Anderen, deren Horizontintentionalitäten zu erinnern[165] und damit zu vergegenwärtigen, und zu klären, *was uns denn noch zu wünschen übrig bleibt und was wir uns davon leisten könnten.* Eine anticartesianische und darin auch antihusserlsche Pointe des Umgangs mit der ›unerfüllbaren‹ Aufgabe ist außer der *Methode der memorial-imaginativen ›freien Variation‹* der ›großen‹ Themen wie der Lesbarkeit der Welt – statt einer Reduktion[166] – und der *pragmatischen Funktion* eben das *Vergeblichkeitsbewußtsein* als Ausdruck dafür, daß die Indifferenz von Raum und Zeit akzeptiert, aber dabei nicht in skeptische Resignation geflüchtet wird.[167] War angesichts des Menschen als Mängelwesen Rhetorik die ›Therapie‹ von Evidenzmangel und Handlungszwang[168] (AAR 117), heißt das für die Phänomenologie, nicht auf Evidenz, definitive Moral und Wahrheitswertdefinition aus zu sein, sondern: »*Philosophie ist der Inbegriff von unbeweisbaren und unwiderlegbaren Behauptungen,* die unter dem Gesichtspunkt ihrer Leistungsfähigkeit ausgewählt worden sind« (H 22).[169] Das sollte man nicht vorschnell in Anschluß an Nietzsche paraphrasieren, Philosophie *ist* Rhetorik, aber sie ist jedenfalls unvermeidlich rhetorisch verfaßt. Alles in ihr ist rhetorisch, aber ihre Rhetorik ist nicht alles (zumindest sollte dem nicht so sein). Das pragmatische resp.

---

[164] Vgl. F.J. WETZ, Hans Blumenberg zur Einführung, 157-193, unter der Kapitelüberschrift »Illusionslose Aufklärung mit nüchterner Verlustempfindlichkeit«.

[165] Mit der Gefahr, sich in einem Intentionalitätslabyrinth zu verlieren. Sofern man sich dabei an die Anderen verlöre, wäre allerdings offen, ob man nicht ›als ein Anderer‹ aus diesem Labyrinth hervorginge (wenn man denn einen Ausgang fände).

[166] Blumenberg vollzieht eben keine Reduktion, sondern eine nicht-reduktive Rückführung als Kontingenz wahrende Kontingenzbearbeitung.

[167] Die Indifferenz als letztes Wort bedeutet die abgründige Grundlosigkeit als Letztbegründung, d.h. an Stelle eines letzten Grundes steht hier der indifferente Abgrund von Weltraum und Weltzeit. Aber dieser Abgrund ist nicht Blumenbergs ›letztes Wort‹, sondern, wie auch die ›Höhlenausgänge‹ entfalten, sind die kulturellen Lebenswelten als die ›Wirklichkeiten in denen wir leben‹ Grund genug zum Leben.

[168] Für die Phänomenologie müßte hier ein Orientierungs*zwang* auftreten; vgl. Descartes' Grundmetapher für die ›morale par provision‹, die Situation der verlorenen Orientierung im Wald.

[169] Kursiv P.S.

rhetorische Kriterium der *Leistungsfähigkeit* ist zwar bestimmt, aber auch unbestimmt, also auslegbar. »Sie [die Behauptungen] sind danach nichts anderes als Hypothesen, mit dem Unterschied, daß sie keine Anweisungen für mögliche Experimente oder Observationen enthalten, sondern ausschließlich etwas verstehen lassen, was uns sonst als ganz und gar Unbekanntes und Unheimliches gegenüberstehen müßte. Die Behauptung, es gebe eine Erinnerung der Gattung wie der Individuen, wird sich weder beweisen noch widerlegen lassen; aber sie verschafft uns verstehenden Zugang zu Phänomenen« (H 22f).

Die *hermeneutische* Leistung ist demnach entscheidend, und sofern das Verstehen einen ›Zugang‹ eröffnet, ist auch diese Hermeneutik rhetorisch imprägniert, also nicht frei von der Tendenz zum ›movere‹. Der verstehende Zugang *loziert* den Verstehenden im Horizont der Phänomene und läßt ihn aus diesem Verstehen als einen Anderen hervorgehen. Das Kriterium der Leistungsfähigkeit ist demnach nicht die Begründungsleistung oder gar der Rekurs auf letzte Gründe, sondern das Phänomen*verständnis* als hermeneutische Arbeit gegen ›kritisches‹ Unverständnis. Durch die kulturelle *Stabilisierungsfunktion des Verstehens* angesichts der Abgründe des Unverständnisses und gegen die sinnlose Unverständlichkeit des Weltalls kommt der Aspekt der kreativen Labilisierung des Verstehenden hier bei Blumenberg nicht zureichend zum Ausdruck. Die Stabilisierung ist nur die eine Seite des Verstehens gegen die genannten Abgründe. Die andere Seite ist die *Labilisierung* des vermeintlichen Immer-schon-Verstandenhabens, das keinen Zugang zu den Phänomenen mehr zu brauchen meint. Durch diese (nicht einfach nützliche) Pragmatisierung des Verstehens und die Grundbestimmung, *Philosophie sei endlichkeitsbewußte Labilisierung zur Stabilisierung der Kultur*, werden Fragen nach Philologie, Syntax und leider oft auch Semantik zweitrangig und erhalten den Geruch der Observationen, prüfen, statt verstehen zu wollen. Wenn aber die unwiderlegbaren und unbeweisbaren Behauptungen keine Diskussion zuließen im Wechselspiel mit Anderen, dann fragte sich, wie das Verstehen Bestand haben sollte. *Verständnis* völlig zu pragmatisieren und allein im ›Leben‹ sich ›bewähren‹ zu lassen, entspricht zwar der rhetorischen Situation von Evidenzmangel und Handlungszwang, nicht aber dem Vergeblichkeitsbewußtsein und der irreduziblen Sozialität der Lebenswelt. Nicht nur in der jemeinigen Welt zu leben, sondern sie mit anderen zu teilen resp. offenzuhalten, erfordert die Exposition und wechselseitige Verständigung über die ›unbeweisbaren und unwiderlegbaren Behauptungen‹ (und ebendies spielt Blumenberg zu – und wird hier explizit).

Mit seiner sophistisch klingende Philosophie›definition‹ setzt sich Blumenberg demonstrativ ins Zwielicht, und er steigert sie sogar noch in epikuräischem Ton: »Dichter beweisen nichts. Darin sind sie den Philosophen nicht unähnlich, obwohl ihre Auswahlbestimmungen fürs Unbewiesene nicht ganz so streng sind: Wo Verstehen sich nicht einstellt, genügt allemal das Vergnügen« (H 23f).[170] Die rhetorisch verfaßte Lebenswelthermeneutik

teilt mit ihren Phänomenen die eigentümliche Zweideutigkeit, die Zwiespältigkeit, daß ihr Verständnis nicht vollends objektivierbar, nicht verifizierbar und, sofern es um das ›ineffabile‹ geht, schwer diskutierbar ist. Es wird unklar, ob der Phänomenologe nicht bloß träumt und phantasiert und sich dabei kräftig müht, nicht aufzuwachen. In diesem Zwielicht diesseits von wahr und falsch mag er soviel lügen wie die Dichter – nur daß eben auch sie nicht lügen.[171]

Wenn seine Phänomene, denen Bedeutsamkeit eignet, absolut, irreduzibel, begrifflich unübersetzbar sind, müßte die Phänomenologie der Rhetorik, mit *F. Schneider* gesprochen, einem »Zwang zu bildlicher Rede« folgen.[172] Der bildliche Umgang mit den Bildern wie beider bestimmte Unbestimmtheit ist daher keine bloße ›Denkschwäche‹[173], sondern die mitlaufende Präsenz des wissenschaftlich Appräsentierten, der nicht an sich selbst faßbare Unbestimmtheitshintergrund, der nur als die »Doppeldeutigkeit« auftreten könne, die alle »Wirklichkeit der Bedeutung« auszeichne.[174] Dann aber fragt sich, wozu es dieser phänomenologischen Version der Doppeldeutigkeit überhaupt bedürfte. Wozu die Verdoppelung oder Vermehrung des Zwielichts, wo es doch um Orientierung und Stabilisierung gehen sollte. In listiger Andeutungsweise leitet Blumenberg seine Aufsätze unter dem Titel »Wirklichkeiten in denen wir leben« mit der Randbemerkung ein: »In aller Rhetorik steckt die Gefahr der Selbstüberredung, auch und erst recht in der philosophischen … Ihr [der Philosophie] ›Effekt‹ hat die milde Nachsicht zu sein mit dem, der sagt, was man beinahe selbst hätte sagen können …« (Wirkl 5). Solch ein mokantes Spiel mit dem behaupteten Ernst seiner Sache

[170] »Philosophie, zumal in ihren deskriptiven Verfahren als Phänomenologie, ist Disziplin der Aufmerksamkeit … Jede Wissenschaft darf es sich leisten, ja wird es im Dienste ihrer Geltung und Förderungswürdigkeit nicht vermeiden können, gelegentlich Überraschendes mitzuteilen. Die Philosophie hat diesen Vorzug oder diese Last nicht. Im Gegenteil: Niemand darf überrascht sein zu erfahren, was sie zu sagen hat. Ihr ›Effekt‹ hat die milde Nachsicht zu sein mit dem, der sagt, was man beinahe selbst hätte sagen können – auch die Nachsicht mit sich selbst, daß man nur gerade übersehen hat, was sich bei ein wenig größerer Intensität des Hinsehens hätte sehen lassen müssen. Darin hat sie auch keine Sonderstellung unter den Wissenschaften … Dienst an der Schärfung der Wahrnehmungsfähigkeit im weitesten Sinne ist das, was die Philosophie gemein hat und was sie gemein macht mit allen ›positiven‹ Disziplinen. Nur daß alleine sie kein anderes Verfahren hat, ihre ›Phänomene‹ zu konservieren, als sie zu beschreiben. Sogar wenn sie ihre eigene Geschichte schreibt, beschreibt sie das Hervortreten ihrer ›Phänomene‹, für die es keine andere Präparation gibt als eben diese Geschichte. Und wie das geschieht, ist wiederum eines ihrer ›Phänomene‹. Deshalb wird es eine Phänomenologie der Geschichte geben, zu der einige Anläufe in den wenigen Arbeitsproben dieses Bändchens bemerkbar sein sollten« (Wirkl 5f; vgl. LdT 158f).

[171] Vgl. u.a. My 68.

[172] F. SCHNEIDER, Die Wahrnehmung der Wirklichkeit, 121, dort nicht auf die *Sprache* der Phänomenologie bezogen, aber selber so gebraucht.

[173] Ebd. 122.

[174] Ebd. 130, vgl. 131f.

handelte ihm schließlich (zunächst verständlicherweise) innerhalb und außerhalb der Philosophie den *Literaturverdacht* ein.

Wenn Odo Marquard anläßlich der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises für Sprache und Dichtung an Blumenberg in seiner Laudatio lobend von »seinen als gelehrte Wälzer getarnten Problemkrimis«[175] spricht und zu seiner (wie zu aller) philosophischen Prosa meint, »jede ist mythenpflichtig, jede metaphernpflichtig«[176], kann man fragen, ob in diesem Lob nicht ein entscheidendes Problem benannt ist, das Problem, das dieses Lob selber ist. Mit einem ähnlichen Willen zum Lob äußerte sich in der Literaturbeilage der Frankfurter Allgemeinen Zeitung ein rezensierender Leser zu Blumenbergs ›Sorge‹ und seinem Œuvre im Grundsätzlichen: »Wir werden künftig, wenn wir von den führenden Schriftstellern des Landes reden, auch den Namen Blumenberg erwähnen müssen …«[177]. Nun sind sicher Rothackers Satz der Bedeutsamkeit (My 68ff), zumal der persönlichen Bedeutsamkeit, wie auch der Hauptsatz der Rhetorik, das Prinzip des unzureichenden Grundes als ›Prinzip‹ rhetorisch verfaßter Vernunft (AAR), Sätze, denen kaum ein Philosoph wird widerstehen können und ein Blumenberg schon gar nicht. Es scheint auf dem Hintergrund seiner virtuosen Koketterie mit dem hergebrachten Philosophieverständnis auch angemessen, Blumenberg als Literaten zu lesen und sogar dafür zu ehren. Es fragt sich nur, ob es ihm allein damit ernst ist, Literat zu sein, und ob es ihm noch mit anderem ernst ist.

Habermas nimmt das Literatenlob Blumenbergs zum Ausgangspunkt seiner Frage nach »Philosophie und Wissenschaft als Literatur?«[178] und zeigt an Heidegger, de Saussure, Lévi-Strauss, Foucault und Derrida: »*Alle* Versuche, den grundbegrifflichen Bann des subjektzentrierten Denkens der Bewußtseinsphilosophie zu brechen, machen sich den Übergang zum Paradigma der Sprache zunutze«[179], wovon die Paradigmen der Metaphorologie und der Unbegrifflichkeit nur ein zugespitzter Fall seien. »*Alle* Geltungsansprüche werden diskursimmanent«[180], was er exemplarisch an Italo Calvino zeigt, der sich frage, »ob ein Text nicht in der Weise reflexiv sein kann, daß er auch noch das Realitätsgefälle zwischen sich, als einem Corpus von Zeichen, und den empirischen Umständen *seiner* Umgebung überbrücken, alles Reale gleichsam in sich aufsaugen kann. Dadurch würde er sich zu einer nicht-hintergehbaren Totalität erweitern«[181]. Das wäre eine kulturelle Welt gegen das

---

175 O. MARQUARD, Laudatio auf Hans Blumenberg, 55 (dto. Entlastung vom Absoluten, XXI).

176 O. MARQUARD, Laudatio auf Hans Blumenberg, 56.

177 F. SCHIRRMACHER, Das Lachen vor letzten Worten, nach J. HABERMAS, Philosophie und Wissenschaft als Literatur?, 243. Vgl. zur Sache auch F. FELLMANN, Ein Denker und kein Dichter.

178 J. HABERMAS, ebd. 242.

179 Ebd. 245.

180 Ebd. 246.

181 Ebd. 248.

sinnlose Weltall, ein emphatisch selbstbegründeter Text *gegen die Unlesbarkeit der absolutistischen Wirklichkeit,* – wie Blumenberg gegen ebendiesen Abgrund anschreibt und von diesem Absolutismus stabilisierend entlasten will, im Wissen um die Labilität dieser Versuche. Die semantischen Fragen der Philosophie werden von ihm nicht verabschiedet, sondern wegen der Vergeblichkeitserfahrungen extrem eingeschränkt auf nur regionales, situatives Verständnis, dessen der Mensch bedarf. Calvino tun sich in indirekter Selbstbezeichnung »zwei Wege auf: entweder ein Buch zu schreiben, das zum einzigen, allumfassenden Buch werden kann, da es auf seinen Seiten das All und das Ganze ausschöpft: oder *alle* Bücher zu schreiben, um das Ganze durch seine Teilbilder einzufangen«[182]. Diese Leibnizmetaphern, die in der Romantik etwa bei Fr. Schlegel und später bei Mallarmé wieder thematisch werden, werden in Blumenbergs Vergeblichkeitsbewußtsein dezidiert verabschiedet. Aber sein Antiabsolutismus und der weite Horizont seiner Geschichten wie der Duktus seines Werkes lassen ihn nicht ganz frei erscheinen von der Versuchung ›alle Bücher zu schreiben‹. Bei aller Differenz zur Literarisierung der Philosophie zieht er sich doch in die Imaginationshöhle zurück und schafft Textwelten[183]; allerdings in Wahrung des Differenzbewußtseins von Autorwelt und Leserwelt, von Lesewelt und Lebenswelt.

Habermas seinerseits versucht zur Rettung der Eigenart von Philosophie gegenüber der (vermeintlichen) ›Unterwanderung‹ durch die Literatur die Geltungsansprüche wissenschaftlicher Texte im allgemeinen und im besonderen der philosophischen geltend zu machen. Der Leser werde durch sie zur Kritik aufgefordert, die »sich nicht, wie die ästhetische, *auf* den Text und die von diesem vollzogene Operation der Welterschließung, sondern auf das *im* Text über etwas in der Welt Gesagte« beziehe.[184] Dieser wissenschaftlich unhintergehbare »Zusammenhang von Bedeutung und Geltung«[185] gelte auch für »Blumenbergs ›philosophische Erzählungen‹ und Reflexionen«, die den genannten »Gattungsunterschied nicht zum Verschwinden« bringen. »Sie geben die Orientierung an Wahrheitsfragen nicht auf«[186], was sich daran exemplarisch zeige, daß Blumenberg in der ›Sorge‹ (SF 75) ungenannt Adorno *kritisiere.* – Blumenberg geht es um etwas, er will etwas bewirken und hat bestimmte Probleme, die seine Texte bearbeiten. Aber ob es um Wahrheitsfragen geht und ob die Orientierung an ihnen basal ist, erscheint mir zumindest mit der marginalen Adornokritik nicht plausibel gemacht. Die binnenphilosophische Kritik, die sich bei Blumenberg findet, macht weder die Pointe seiner Philosophie aus, noch wird sie wissenschaftlich vollzogen, wie

---

[182] I. Calvino, zitiert nach ebd. 251.

[183] Wollte man darin eine ›Regression‹ in die ästhetische Distanz sehen, würde man ihm wohl vorwerfen, Lesen und Schreiben dem Leben vorzuziehen – was ein grotesker Vorwurf wäre, von den kulturkritischen Implikationen ganz abgesehen.

[184] J. Habermas, ebd. 262.

[185] Ebd. 261.

[186] Ebd. 263.

die verkappte Weise der zitierten Adornokritik gerade zeigt. Habermas Ehrenrettung Blumenbergs trifft hier nicht den Punkt – nicht *den* Punkt, den er wenige Zeilen vorher anvisiert: Bei Blumenberg »besteht zwischen der literarischen Form und der philosophischen Überzeugung eine Entsprechung: wer die Einwurzelung der Theorie in der Lebenswelt kontextualistisch versteht, wird die Wahrheit in der Metaphorik der Erzählungen entdecken wollen«[187]. Wahrheit wie Geltungsansprüche und deren Plausibilität sind lebensweltlicher Herkunft. Es geht um die Erinnerung an die ehemalige Geltung vergangener Formen der lebensweltlichen Vernunft und darin um die Plausibilisierung oder Kritik ihres gegenwärtigen Gebrauchs. Und mit der Wahrheit der Metapher geht es um die Wahrheit der Metaphorologie. Nur ist das *Wie* dieser Wahrheit mitnichten stets wissenschaftlich und ihr *Wozu* von pragmatischer Natur. Sie ist nicht ohne weiteres wissenschaftlich diskutabel, kontrollierbar oder kritisierbar, noch ist die intendierte Stabilisierung ein zu prüfender Geltungsanspruch.[188] Blumenbergs lebensweltbezogene Phänomenologie bringt den Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur deshalb nicht zum Verschwinden[189], weil sie ihn einerseits problematisiert, andererseits unterläuft. Erinnerndes Aussein auf vergangene Intentionen und orientierendes, pragmatisches, stabilisierendes Aussein auf gegenwärtige Intentionen ist eine Hermeneutik der plausibilisierenden Hintergründe der Geltungsansprüche, die nicht Kritikgegenstände sind, sondern ›erschlossene Phänomene‹. Sie ist auf Lesereinstellungen und deren Ernüchterung wie Erweiterung aus, wozu er sich literarischer Formen bedient, die sich gelegentlich den wissenschaftlichen Methoden entziehen. Es geht um Bedeutsamkeiten – um vergangene und die Möglichkeiten gegenwärtiger. Der Umgang mit Bedeutsamkeit erhebt zwar indirekt Geltungsansprüche und wahrt den Zusammenhang von Bedeutung und Geltung, ist seinerseits aber nicht immer wissenschaftliche Philosophie in Habermas' Sinne.

Fragt man präziser, ob Blumenbergs Texte ›bloß literarisch‹ und nicht mehr philosophisch seien, ist die Frage recht genau entscheidbar. Habermas rekurriert auf *eigenes Argumentieren*, an dem sich zeige, daß Blumenberg *selber in eigener Rechenschaft Stellung nimmt und zumindest auch Gründe gibt*. Dann philosophiert er und schreibt nicht ›bloß schöne Literatur‹ als philosophische Belletristik. Aber dieser Nachweis ist so richtig wie zu einfach, denn er arbeitet mit der sicher auch in Habermas' Perspektive nicht ganz aktuellen Vorstellung, philosophisch sei ein Text im ›logon didonai‹. Die Frage läßt sich besser auf anderem Wege entscheiden: In Blumenbergs Texten gibt es

[187] Ebd. 262f.

[188] Hier bleibt das offensichtliche Problem um die Wahrheit des Mythos und auch das um die praktische Wissenschaft und Wahrheit unthematisch.

[189] Blumenbergs Nietzschegebrauch läßt das fraglich scheinen. Zumindest kann man nicht ungeprüft Habermas zustimmen: »Blumenbergs Hang zum Anekdotischen verrät ein anderes literarisches Vorbild, vielleicht Georg Simmel, jedenfalls nicht Nietzsche« (ebd. 262).

m.W. nie die *Differenz von Autor und Erzähler*, sondern *im Text ergreift der Autor selber das Wort*. Dieses Argument aus der Perspektive einer literaturwissenschaftlich elementaren Unterscheidung bestätigt mit geringeren Voraussetzungen Habermas' These und seine Rettung Blumenbergs für die Philosophie. Über den *Stil* von Blumenbergs Texten ist damit noch nichts gesagt.

Auf dem Hintergrund der literaturwissenschaftlichen Unterscheidung ergibt sich allerdings eine Folgefrage: Wann spricht der Autor und wann die von ihm thematisierten Autoren? Und wenn der Autor spricht, spricht er dann über die Autoren oder äußert er eigene Ansichten? Hier liegt das Problem der Identifikation der Ansichten Blumenbergs. Systematisch gesprochen ist es die Frage nach Differenzen seiner Interpretationen und nach der Präsenz Blumenbergs in denselben. Es ist in seinen Texten nicht selten unklar, ob einer der Autoren spricht, ob Blumenberg über deren Äußerungen spricht und ob er dabei eigene Ansichten oder Argumente äußert. Diese Problemlage könnte man auf zweierlei Weise einlinig entscheiden: entweder man ließt die Texte *nur doxographisch* und unterschlägt damit Blumenbergs Beteiligung (wie etwa die History of Ideas, die Wissenschaftsgeschichte oder die Begriffsgeschichte), dann wird man nicht selten etwas zu korrigieren haben, Fehler und Irrtümer feststellen und eigene Doxographie dem entgegensetzen; oder man liest die Texte durchgängig als *Selbstdarstellung* Blumenbergs, als eigene Entwürfe in der Gestalt von Interpretationen, dann kann man freizügig aus seinen Werken zitieren, ohne auf den Status und den Kontext der Äußerung zu achten, und dabei werden nicht selten darstellende oder kommentierende Äußerungen als Blumenbergs eigene Ansicht kurzgeschlossen. Beide Möglichkeiten sind reduktiv und dementsprechend erfolgreich und befriedigend, aber über kurz oder lang unzureichend.

Der Status von Blumenbergs Texten ist meist komplex in dem Sinne, daß er alle drei genannten Möglichkeiten und zwar oft zugleich präsent hält. Wenn diese These zutreffend ist, versteht sich, daß keine eindeutigen Reduktionen sinnvoll sind und andererseits, daß in der Interpretation Blumenbergs stets Unterscheidungsbedarf herrscht, wenn die Komplexität nicht zur Indifferenz zerfließen und bloß beliebiger Gebrauch gemacht werden soll. Das Problem dieses hermeneutisch komplexen Geflechtes aus drei Strängen wird man nicht los, indem man zwei davon kappt. Im Gegenteil, in der eigenen Blumenberginterpretation vermehrt man die Lage noch um mindestens zwei weitere Stränge: die eigene Darstellung und das eigene Verhältnis zum Dargestellten. Die Ausdifferenzierung und Komplexitätssteigerung ist daher unvermeidlich. Die Situation wird wie in jeder Semiose unvermeidlich komplexer, als sie am Ausgangspunkt war. Die einfachsten Ansichten bestehen nur über Texte, die gar nicht gelesen wurden. Und worüber gar nicht erst ein Text entsteht, scheint noch fragloser zu sein. Wer also von einer Interpretation Eindeutigkeit verlangt oder einfach nur Problemlösungen, der würde besser gar nicht erst zu lesen anfangen.

III. Remetaphorisierung der Theologie und Retheologisierung der Metaphorologie

A. Fabelhafter Stil

Kulturgenese, Menschwerdung und Entstehung der Religion aus imaginativer Nachdenklichkeit

1. Zur theologischen Absicht und der nötigen Absichtslosigkeit

Die unter dem Titel ›Fabelhafter Stil‹ zu erörternde Remetaphorisierung der Philosophie wie der Theologie – der von beiden bearbeiteten ›Antworten‹ auf Grundfragen – ist Blumenbergs Rückführung dieser ›Antworten‹ auf ihren Ursprung in der Lebenswelt. Rückführung heißt hier zunächst Rückfrage nach ihrem Ursprung, nach dem, was ursprünglich gewesen sein könnte und was daraus geworden ist (damit provoziert er eine Abduktion des ›Urstiftungssinnes‹). Die Rückfrage zielt nicht (allein) auf die historische Lozierung, sondern auf die – wie in Blumenbergs Dissertation entfaltete – gegenwärtige Ursprünglichkeit, auf ursprünglich eigenes Fragen und Abduzieren. Nur darin wird die Rückfrage zu einer Rück*führung* in eigener Perspektive.[1] Der Realismus der Phänomenologie Blumenbergs liegt nicht in vermeintlicher Lebensweltrück*holung*, sondern in der Einsicht in den Verlust ursprünglicher Indifferenz, verschärft in der Frage nach ihr. Gleichwohl ist Lebenswelt als alltägliche, plurale, kulturell-geschichtliche *präsent*. Blumenberg unterscheidet dazu, wie gesehen, einen dreifachen Sinn von Lebenswelt (LzWz 65, 86f; s. II E 1): die ursprüngliche, die mitgesetzte und die finale. Während die ursprüngliche Lebenswelt vergangen ist wie das Paradies, bleibt die mitgesetzte als Hintergrund an Selbstverständlichkeiten präsent und orientierend wirksam, und die finale – seltsam dunkel bei Blumenberg. Sie wäre einerseits das Thema einer religionsphänomenologischen Eschatologie, andererseits vielleicht andeutungsweise schon zu finden in Blumenbergs theologischen Horizontvorgriffen. Da die ursprüngliche Lebenswelt stets verlassen ist, geschichtlich wie verschärft in der phänomenologischen The-

[1] Um einem Mißverständnis von vornherein vorzubeugen, sei daran erinnert, daß die ›Rückführung‹ keine Rück*holung* der stets schon verlassenen ursprünglichen Lebenswelt meint.

matisierung, bedarf es einer Rückbindung der Phänomenologie an die mitgesetzte Lebenswelt, sofern die Philosophie (oder die Theologie) sie loszuwerden suchte. Die Rückbesinnung auf die Lebenswelt intendiert demnach keine Rückholung der verlorenen ursprünglichen, das wäre ein ›Bacon-Projekt‹ wie Husserls starkes Therapieprogramm, sondern weniger, die Vergegenwärtigung der untergründig mitlaufenden Lebenswelt und vielleicht auch Vorgriffe auf das, was final Lebenswelt einmal meinen könnte.[2] Geht man seinen Andeutungen in dieser Richtung nach, zeigt sich eine indirekte Retheologisierung der Metaphorologie, in der ihre eigenen theologischen Anfänge verändert wiederkehren.[3]

Zunächst sei versucht, Blumenbergs Rückführung des Denkens auf *Nachdenklichkeit* nachzuvollziehen und mitvollziehbar zu halten. Blumenberg sucht beispielsweise mit Fabeln nachdenklich umzugehen, um den Vollzugssinn der Fabeln in deren Thematisierung präsent zu halten, indem er sie variierend fortschreibt[4]; und ich suche im folgenden wenigstens andeutungsweise entsprechend mit Blumenbergs Nachdenklichkeit umzugehen. Ich folge ihm, um die dabei möglichen Entdeckungen in der zugespielten Nachdenklichkeit nicht zu verpassen, und versuche diesen Vollzugssinn in der Darstellung selber präsent zu halten.

Der darin liegende Rekurs auf symbolische Formen lebensweltlich bestimmter Unbestimmtheit wird dazu führen, der *Dialektik von Bestimmtheit und Unbestimmtheit* näher nachzugehen, um die bestimmte Unbestimmtheit von der Tendenz zur Vollbestimmtheit wie zur abstrakten Unbestimmtheit abzugrenzen. In *Cusanus* findet Blumenberg eine für seine Phänomenologie wie für deren theologische Horizontbesetzungen paradigmatisch orientierende Theologie, die erstens mit einer eigenen ›Kunst der Vermutung‹ einen imaginativen Umgang mit Unbestimmtheit kultiviert, zweitens die Metaphern wie besonders die Sprengmetaphorik als deren mitvollziehbare Repräsentation mit Präsenzqualität versteht und zudem drittens bestimmte theologische Vorgaben für die Theologie in der Neuzeit entfaltet, die Blumenberg für unhintergehbar hält. Der in seiner Cusanusinterpretation emphatisch anvisierten Möglichkeit von Theologie in der Neuzeit geht er in einer Kant-

---

[2] In systematisch-theologischer Perspektive wäre ›das‹ christliche Wirklichkeitsverständnis als pneumatologisch qualifizierte Genese finaler Lebenswelt, als *erhoffte* Konvergenz von Erwartung und Erfüllung, zu exponieren.

[3] Blumenberg verfolgt *kein* Destruktionsprogramm in seiner Arbeit an den Grundfragen, sondern teils eine Umbesetzung tradierter Antworten, teils eine Entlastung von *zu* groß gewordenen Fragen.

[4] Für eine hermeneutische Theologie, zumal wenn sie sich als scientia practica versteht, wie auch für eine Theologie als Kunstlehre, kann diese kalkulierte Verstrickung von Darstellungssinn und Vollzugssinn ein ausgezeichnetes Paradigma darstellen. Sie leistet, wenn sie gelingt, die rhetorische Vermittlung von vortheoretischer und theoretischer Einstellung, die hier als Rückbezug des Denkens auf die Nachdenklichkeit thematisch und vollzogen wird.

auseinandersetzung nach, die eine *›Wiederkehr Gottes‹* in der Neuzeit zu intendieren scheint. Blumenberg akzentuiert seine eigene Perspektive im Unterschied zu Kant religions*phänomenologisch,* statt ›nur‹ religionstheoretisch. Die ›Wiederkehr‹ von Denkbarkeit und Sagbarkeit Gottes in der Neuzeit ist allerdings umstritten und dafür soll synekdochisch ein imaginärer Dialog von Jüngel und Blumenberg konstruiert werden. Jüngels Neuzeitkritik und sein Rekurs auf die Metapher des Absoluten als Grundmetapher einer normativen Metaphorologie bildet eine theologische Alternative zu Blumenbergs absoluten Metaphern des wesentlichen Kontingenten als lebensweltlichem Grund seiner religionsphänomenologischen Metaphorologie. Daß allerdings auch seine Phänomenologie nicht frei von theologischen Erwartungen ist, zeigen unterwegs wie abschließend die Beispiele ihrer nachdenklich stimmenden Arbeit am Dogma.[5]

2. Wirksame Worte

Wie schreibt Blumenberg? Die Frage nach Blumenbergs Stil drängt sich auf angesichts der Metaphorizität der Metaphorologie, der Mythopoietik seiner Phänomenologie des Mythos wie auch seiner fabelhaften Weise über Fabeln zu schreiben. Systematisch formuliert ist Blumenbergs Phänomenologie dezidiert selbstbezüglich und unterscheidet sich darin von der Symboltheorie Cassirers, der dazu neigt, hinter seinen Darstellungen zu stehen, und erst in linkscassirerscher Interpretation in seine eigene Reihenbildung verstrickt werden muß.[6] Blumenbergs Phänomenologie der Unbegrifflichkeit ist weder normativ noch transzendentaltheoretisch letztbegründet, sondern kulturphänomenologisch deskriptiv und anthropologisch plausibilisiert. Daß aber jede Deskription und jede Plausibilisierung auch von Horizontintentionen zehrt, die der Darstellung Erwartungen imputieren, daß also reine Deskripti-

---

[5] Im folgenden soll Blumenbergs Rückführung des Denkens – auch desjenigen der Theologie – auf seinen lebensweltlichen Boden der Nachdenklichkeit ausgelegt und weiterführend variiert werden. Dabei ist keine ›Nutzbarmachung‹ Blumenbergs intendiert. Er wird nicht auf die Theologie ›angewendet‹ oder daraufhin befragt, was er ihr ›zu bieten‹ hat. Sondern es wird sein phänomenologischer Denkweg mitvollzogen und versucht auszuloten, *welchen Horizont an Möglichkeiten er der Theologie erschließen könnte.* Intendiert ist also nicht ein ›theologischer Ertrag‹, sondern eine Lesbarmachung der auch theologischen Horizontvorgriffe seiner Phänomenologie und damit der teils latenten, teils manifesten ›Retheologisierung‹ der Metaphorologie (die in Auseinandersetzung mit Jüngel weitergeführt werden wird). An den explizit theologischen Themen zeigt sich die lebensweltermeneutische Metaphorologie als Religionsphänomenologie mit teils erstaunlich dezidierten Horizontintentionen, teils nachdenklichen Variationen und Umperspektivierungen traditioneller Probleme der Theologie. In der Untersuchung und Darstellung der ›Retheologisierung‹ von Blumenbergs Phänomenologie wird wie bisher teilnehmend eingegriffen und die Aneignung wie Weiterführung gesucht.

[6] Vgl. dazu PH. STOELLGER, Von Cassirer zu Blumenberg, und DERS., Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz.

on so unmöglich ist, wie ein ›unschuldiges Hinsehen‹, ist m.E. klar. Daher gibt es auch in Blumenbergs Texten zu abduzierende Darstellungstendenzen, die ›auf etwas aus sind‹, nur daß diese schwache Teleologie nicht im klassischen Sinne begründet wird, sondern in der Gerichtetheit seiner Interpretationen präsent ist und kaum eigens thematisiert wird. Seine Phänomenologie ist auf diese Weise strikt vollzugsorientiert, nicht ergebnisorientiert, und darin liegt bereits eine spezifische Verwandtschaft mit der literarischen Form der Fabel.

Im folgenden soll Blumenbergs pragmatisch kalkulierter Darstellungsweise anhand seiner Dankesrede bei der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung nachgegangen werden, die von diesem Sitz im Leben her besondere Aufmerksamkeit auf ihre stilistische Gestaltung erwarten läßt, und das zu Recht, wie sich zeigen wird. Dieser Text über »Nachdenklichkeit« (ND) steht in der hiesigen Blumenberginterpretation synekdochisch für eine ganze Textgruppe seines Werkes. Seit seinem ›Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit‹ 1979 veröffentlichte Blumenberg eine auf den ersten Blick rhapsodisch mannigfaltig wirkende Vielzahl von kurzen Artikeln vor allem in der Literaturzeitschrift ›Akzente‹ und in den Feuilletons der Frankfurter Allgemeinen und der Neuen Zürcher Zeitung, in der auch die ›Nachdenklichkeit‹ zum ersten Mal veröffentlicht wurde. Dieses feuilletonistische Werk Blumenbergs ist in seiner Relevanz für seine Wirkungsgeschichte vermutlich kaum zu überschätzen.

Diese kurzen Texte sind meist entweder Geschichten über Begriffe, die in der FAZ ›Begriffe in Geschichten‹[7] überschrieben wurden und eine Transformation der Begriffsgeschichte in narrative Hinblicknahmen auf den anekdotisch verdichteten ›Urstiftungssinn‹ der je thematischen Begriffe bieten, oder es sind immer wieder Glossen zu Fabeln. Zu diesen Glossen wie zu seinen ›Begriffsgeschichten‹ wirkt sein Text über Nachdenklichkeit wie eine kurze hermeneutische Einleitung, in der er sich über Sinn und Unsinn der Fabel und ihrer Auslegung äußert. Dies ist aber nur die eine, die ›oberflächengrammatische‹ Seite; die andere, ›tiefengrammatische‹ besteht darin, daß Blumenberg sich auch in diesem Text *so in sein Thema verstrickt, daß man Thema und Thematisierung nicht mehr unterscheiden kann.* Was man wissenschaftlich als unendlichen Mangel an Distanz kritisieren kann, folgt phänomenologischem Kalkül, wie zu zeigen sein wird. Vorgreifend vermutet: Blumenbergs phänomenologischer Meditation der Fabel unterliegt selber das Modell der

---

[7] Vgl. die Texte ›Begriffe in Geschichten‹: u.a. D 88, 97, 99, 130, 134-138, 140. 1998 ist aus dem Nachlaß ein Band unter ebendiesem Titel erschienen, der wie ein kleines ›Historisches Wörterbuch‹ Blumenbergs Version von Begriffsgeschichte exemplifiziert. Im Winter 1971/72 hatte Blumenbergs eigens ein Seminar »Zur Theorie der Begriffsgeschichte« gehalten. Später allerdings taucht in seinen Veranstaltungen dieses Thema nicht mehr auf, vermutlich weil er *seine* Form der Begriffsgeschichte entwickelt hatte und ›nur‹ noch die Aufgabe der exemplarischen Durchführung blieb.

Fabel. Er schreibt im Stil des Beschriebenen und läßt damit zeitweilig die Dynamik der Distanz des Beschreibungsmodells kollabieren, unterläuft also die Logik des Entzugs der Repräsentation, indem er eine kalkulierte Indifferenz stiftet. Die phänomenologische Beschreibung wird dezidiert zur verstrickten Fortschreibung. Mit Ricœur zu formulieren scheint dies die äußerste Form kreativer Mimesis zu sein, die Darstellung nach Maßgabe des Dargestellten zu verfassen und das Verstehen wie seine Repräsentation vom Repräsentierten bestimmen zu lassen. Der Hintersinn dieser Mimesis wäre dann die ›Rettung der Präsenz‹: in der Repräsentation die Präsenzqualität des Repräsentierten zu vergegenwärtigen.[8]

3. Gezielte Ergebnislosigkeit

»Ein Greis fällte einst Holz, lud es sich auf und ging eine lange Strecke. Der Weg ermüdete ihn. Er lud seine Last ab und rief nach dem Tod. Der erschien alsbald und fragte, weshalb er ihn gerufen habe. Der Greis antwortete: Um mir die Last wieder aufzuladen« (ND 59).[9]

An dem Beispiel dieser äsopischen Fabel mokiert Blumenberg sich vor aller Auslegung über die stets nachklappende ›Moral von der Geschicht'‹ als den Sprüchen über das, was die Fabeln »angeblich lehren sollen oder gesollt haben« (ebd.). Solch ein ausdrücklich gemachtes Ergebnis sei meist »nicht nur ernüchternd, sondern bestürzend und quälend in seinem Unverstand« (ND

---

[8] Der fabulierende Stil wird auf andere Weise deutlich in »Die Sorge geht über den Fluß«. Diese Sammlung feuilletonistischer Texte eröffnet Blumenberg mit einer Nacherzählung von Äsops Erzählung eines geretteten Schiffbrüchigen. Zu dieser Fabel erfindet Blumenberg einen anderen Ausgang, der im Genus der Fabel verbleibt, also kein neues Epimythion sein will, sondern »a figure of radical groundlessness« (J.L. KOERNER, Ideas about the thing, not the thing itself, 3). Koerner weist dazu auf den jeweils ersten Satz der ›Lesbarkeit der Welt‹, von ›Lebenszeit und Weltzeit‹ und der ›Höhlenausgänge‹ hin: »Read sympathetically … they enact in their obscurity an inescapable condition of thought: that we cannot think the historical beginning of our thought« (ebd. 4). Diese »cryptic statements prevent readers from ever believing that they have finished with the book« (ebd.), und das bedeute »reading and writing philosophy in fable form«, etwa anhand der Thalesanekdote (ebd. 6).

[9] In der Fassung Samuel Richardsons, dessen Äsopübersetzung in der Übertragung ins Deutsche durch Lessing in der Aufklärungszeit klassisch wurde, lautet die Fabel signifikant anders: »Ein alter Mann war, unter einer schweren Last von Reisigbündeln, einen ziemlichen Weg fortgeschlichen, endlich aber ward er so müde und verdrüßlich, daß er seine Last abwarf und dem Tode rief, ihn von diesem elenden Leben zu befreien. Der Tod erschien sogleich auf seinen Ruf und fragte ihn, was er verlange? O, ich bitte, lieber Herr, sagte der Alte, der über die plötzliche Bereitwilligkeit des Todes erschrak, tut mir die Liebe und helft mir, meine Reisigbündel wieder auf den Rücken zu nehmen« (S. RICHARDSON, Äsopische Fabeln, 136f). Lessing notiert in seiner Einleitung, Richardson »änderte; er setzte hinzu« (ebd. 6), wie besonders die psychologischen Motivierungen, die in Blumenbergs Version fehlen. Er *verdichtet* die Fabel und erreicht dadurch mehr (kalkulierte) Unbestimmtheit und damit mehr Raum zur Nachdenklichkeit.

60). Durch sie werde der Leser »dazu genötigt, an der Banalität der Moral die Bedeutsamkeit des kargen Vorgangs zu messen; gezwungen zu dem Verdacht, ein solches Wunderwerk könnte wirklich auf diese Quintessenz hin erdacht worden sein«. Vor allem aber seien solche expliziten Resultate eine »Störung der gerade geweckten Nachdenklichkeit« (ebd.), und damit ist die von Blumenberg unterstellte pragmatische Intention der Fabel genannt, Nachdenklichkeit zu wecken. Diese Unterstellung versteht sich keineswegs von selbst und bedeutet nicht weniger als eine hermeneutische Generalhypothese über den pragmatischen Sinn der Gattung Fabel. Gesichert, begründet oder belegt wird hier von Blumenberg nichts; wozu auch und wie denn, würde er wohl erwidern. Die Fabeln selber geben keine Auskunft über ihr Worumwillen, und diese intentionale Vakanz ermöglicht wie fordert eigene Unterstellungen. Sie treibt den Leser wie den ›Fabulogen‹ in die Abduktion.

»Vielleicht ist, eine ›Moral‹ aus einer Geschichte zu ziehen, an eine Fabel zu hängen, die uns noch zugängliche Spur der Überschreitung eines Zustandes, in dem von selbst zu verstehen war, was eine Geschichte zu bedeuten hatte« (LzWz 67f), eben der Überschreitung im Verlassen der Lebenswelt als Raum fragloser Selbstverständlichkeit. Demnach ist Blumenbergs Einspruch keine hermeneutische Überheblichkeit gegenüber anderen Fabelauslegern, sondern gegen die Gattung der moralischen Epimythia gerichtet.[10] Damit ist aber ein erhebliches Problem verbunden: Die Auslegungsgeschichte der Fabeln wird hermeneutisch ›kritisch‹, wenn nicht gar lästig. Dieses Problem ist einer Tendenz in der neutestamentlichen Gleichnisauslegung verwandt. Meinte man anfangs des 20. Jahrhunderts mit der Formgeschichte die Urfassungen der Gleichnisse eruieren zu können, wurden die redaktionellen Zusätze uninteressant. Die literarkritische Selbstverliebtheit in die eigene Rekonstruktion ist mittlerweile wenigstens mancherorts Vergangenheit, aber ein ähnliches Problem besteht fort. Sofern man meint, einen genuinen und eigentlichen Sinn eines Gleichnisses ausmachen zu können, gelten später zugesetzte Auslegungen wie vor allem die Allegorisierungen als Verfehlungen der eigentlichen Pointe des Gleichnisses. Daß ein Gleichnis seine Wirkungsgeschichte hat und daher geschichtlich wie symboltheoretisch formuliert selber mehrdimensional ist, fordert hingegen, daß die Rezeptionsformen selber Formen sind, die ihr eigenes hermeneutisches Recht haben, auch wenn sie möglicherweise hinter die Pointe des ›Urstiftungssinnes‹ zurückfallen mögen. Man sieht jedenfalls an diesem Problem, wie ganz erhebliche hermeneutische und theologische Voraussetzungen in den Umgang mit dem Text und seiner Rezeption eingehen und wie die Entdeckung einer Pointe eminente Verluste als Appräsenzen nach sich zieht. Eine Hermeneutik, die nur

[10] »Fast möchte man glauben, die *Epimythia* seien eigens dazu erfunden, Hörern und Lesern zu demonstrieren, wie wenig damit getan sei, eine Lehre aus der Geschichte zu ziehen, sie auf einen abschließenden und bequem transportablen Satz zu bringen« (ND 61).

auf eine emphatisch als ›ursprünglich‹ bestimmte Pointe abhebt, kann im Grunde die Rezeptionsgeschichte nur noch als Verfallsgeschichte beschreiben. Diese Verengung ist die appräsente Kehrseite der Pointe. Blumenberg hat zwar, wie gesehen, ein ähnliches Problem, aber eine andere Pointe: Er rettet die Mehrdeutigkeit der Fabel gegen die interpretative Tendenz auf Eindeutigkeit. Und dazu insistiert er texttheoretisch formuliert auf den Leerstellen, auf den Unbestimmtheitsstellen im Text, was noch näher zu erörtern sein wird.

Seine Kritik einer jeden ›Moral von der Geschicht'‹ überträgt er auf die Philosophie: Der Schluß seiner phänomenologischen ›Meditation‹ über Nachdenklichkeit läßt auch den letzten Leser merken, daß die ›Moral von Blumenbergs Geschicht'‹ auffällig dünn bleibt: »Nachdenklichkeit heißt: Es bleibt nicht alles so selbstverständlich, wie es war. Das ist alles« (ND 61). Dieser Schluß ist wie zu erwarten mehrdeutig, da er nicht nur etwas sagt, sondern weiß, daß damit wenig gesagt ist, also den Leser wissen läßt, daß man damit im Grunde kaum etwas weiß. Das Ergebnis ist also nicht seine Pointe. Und das gelte auch für die Philosophie im ganzen. Mit einem Ergebnis komme er zwar seiner akademischen Standespflicht nach, »denn von Berufs wegen muß ich eins vorweisen« (ebd.), aber diese Pflichtübung erscheint ebenso lästig wie die ›Moral von der Geschicht'‹, sie stört die Nachdenklichkeit. Beinahe erscheint es, als fühlte sich der Professor in seiner Nachdenklichkeit durch den Vollzug der Mitteilung gestört; aber er verweigert mitnichten die Preisgabe seiner Ergebnisse an die lesende Öffentlichkeit. Nur handgreifliche Ergebnisse findet man nicht, – wohl um auf den Vollzugssinn der Texte angewiesen zu bleiben.

Worauf Blumenberg aus ist, formuliert er indes doch noch: Es geht ihm darum, »daß die Philosophie etwas von ihrem lebensweltlichen Ursprung aus der Nachdenklichkeit zu bewahren, wenn nicht zu erneuern, hat«, um Lebensweltrückbindung der Philosophie also, wenn auch in schwächerem Sinn als bei Husserl. Und was hier für die Philosophie gilt, gilt für die Theologie allemal: »Die Rückbindung an die Lebenswelt würde zerstört, sollte der Philosophie ihr Recht zu fragen eingeschränkt werden durch Normierung der Antworten oder auch nur durch den Zwang, sich die Frage nach der Beantwortbarkeit der Fragen schon von vornherein und zu deren Disziplin zu stellen« (ebd.). Eine Theologie, die stets antworten soll, und von der man auch nur bestimmte Antworten haben will, die anwendungsorientiert und möglichst effizient zur Lösung kirchlicher Probleme beitragen soll, hat wohl kaum die Zeit zur Nachdenklichkeit. Akademische Pflichten, kirchliche Erwartungen und theoretische Problemlösungen sind offenbar nicht diejenigen lebensweltlichen Formen, an die Blumenberg sich rückgebunden wissen will. In seinem Lebensweltverständnis liegen negative Bestimmungen, die erst in der Rückfrage zutage treten und die einen zumindest zögern lassen können, der Programmformel der Lebensweltrückbindung sofort die emphatische Zustimmung zu geben, die man gemeinhin hier erwarten kann.

Seine Lebenswelt ist wesentlich bestimmt durch die Zeit zur Nachdenklichkeit, und darin ist sie eine ausgesprochen luxuriöse Welt.

4. Welche ›Nachdenklichkeit‹?

Während ›Nachbild‹ und ›Nacherleben‹ die Aufmerksamkeit der Begriffsgeschichte und in das Historische Wörterbuch Eingang gefunden haben, galt ›Nachdenklichkeit‹ offenbar nicht als philosophisch erheblicher Begriff. Das verwundert zunächst; nach einigem Zögern aber scheint dieser ›Begriff‹ doch kein Begriff zu sein, ähnlich dem bedeutungsverwandten und nicht recht übersetzbaren ›musement‹ bei Peirce. Die definitorische resp. terminologische Unbestimmtheit des ›Unbegriffs‹ Nachdenklichkeit ist aber kein Ausdruck leerer Unbestimmtheit, sondern einer bestimmten Unbestimmtheit, eben einer Figur der Unbegrifflichkeit. Symboltheoretisch hängt dieser terminologisch prekäre Status daran, daß der Ausdruck semantisch dicht ist und die Reflexion auf ihn eine der ästhetischen Wahrnehmung verwandte Anstrengung wie Vergeblichkeit des Begriffs provoziert. Vorgreifend könnte man vermuten, *daß die Nachdenklichkeit der gemeinsame Vollzugssinn von Fabel und Blumenbergs ›fabelhafter‹ Phänomenologie* ist. Sie ist sprachlicher Ausdruck für einen Vollzug, der schwer namhaft zu machen ist, und damit fungiert sie als *resonante, konnotationsreiche Benennung einer vortheoretischen Einstellung*. Der Lebenswelt, sei es der ursprünglichen, der mitgesetzten oder der finalen, eignet ein »konstitutiver Mangel an Ausdrücklichkeit, an Prädikativität. Das bedeutet nicht ihre Sprachlosigkeit. Sie hat ihre Geschichten, die Nachdenklichkeit stiften mögen, aber Denken als ein Bedingungsverhältnis von Frage und Antwort überflüssig machen« (LzWz 67). Die Einstellung der Nachdenklichkeit ist demnach der Präsenz ursprünglich fraglosen Daseins in der Lebenswelt verwandt – das aber keineswegs fraglos bleibt.

Blumenberg unterscheidet Nachdenklichkeit zunächst von manch anderem, und in diesen Negationen wird immerhin eine indirekte ›Definition‹ dessen geboten, was sich selber dem direkten Zugriff präziser Bestimmung entzieht. Orientierend für seinen Sprachgebrauch ist die Opposition von Denken und Nachdenklichkeit. Unter Denken versteht er hier »Unser Bild vom Denken« im cartesianisch harten Sinn, »daß es die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten herstellt, zwischen einem Problem und seiner Lösung, zwischen einem Bedürfnis und seiner Befriedigung, zwischen den Interessen und ihrem Konsens« (ND 58). In dieser Abgrenzung wird mancherlei zusammengefaßt: die Ockhamisten wie die Cartesianer, die Pragmatisten wie Affekttheoretiker und Freudianer, vielleicht die husserlsche Phänomenologie wie auch die kommunikative Vernunft. Daß man Denken auch ganz anders verstehen kann, ist hier nicht bestritten, sondern es wird eine verallgemeinernde Grundbestimmung von Denken ausgemacht, zu der sich auch Blumenberg selber gesellt. Denken ist strikt auf etwas aus, ist Mittel zur Erreichung des Zieles, es ist herstellend (anders als die aristotelische theoria)

und erschöpft sich in seiner Funktion. Nachdenklichkeit dagegen ist ›Umweg‹, »gilt als unziemlich müßiger Zeitverbrauch« und ist oft ergebnislos (ebd.). Weniger süffisant formuliert: sie ist kein Mittel zum Zweck, nicht funktional geregelt und eine »Zuständlichkeit« (ebd.), womit an Heideggers ›Befindlichkeit‹ erinnert wird. »In der Nachdenklichkeit liegt ein Erlebnis von Freiheit, zumal von Freiheit der Abschweifung« (ebd.), deren sprachliche Gestalt dann vermutlich die Abweichung ist, wie die, die Blumenberg in diesem Text übt. Sie könnte die Denkform sein, in der Metaphern entdeckt werden, das musement als Abduktionslust.

Die Opposition von Denken und Nachdenklichkeit ist kein abstrakter Gegensatz, sondern zum einen bleibt das funktionale Denken in seinen Funktionszusammenhängen unverächtlich, zum anderen intendiert Blumenberg gerade die »Zurückführung des Denkens auf die Nachdenklichkeit als seinen Ursprung und Boden, den es zwar verlassen, zu dem es aber auch immer wieder zurückkehren muß« (ND 59). Daß das Denken diesen Boden auch verlassen muß, ist damit explizit zugestanden, nicht dagegen, daß es sich darin selbst genügen kann, denn das wäre Krisis des Denkens. In seiner Herkunftsbeziehung ist das Denken also ursprünglich auf die Nachdenklichkeit bezogen, wie vice versa Blumenbergs Nachdenken über ›Nachdenklichkeit‹ die Rückgewinnung dieser Beziehung intendiert. Wie sein durchdachter Text das bewirken kann (er braucht dazu offenbar das Denken, um etwas zu erreichen), ist die Frage, wie er Nachdenklichkeit sich einstellen lassen kann. Auf sie zu reflektieren wäre zunächst nur ein Denken und damit noch keine Nachdenklichkeit. Aber sc. beansprucht dieses Denken ein Denken von der Nachdenklichkeit her, also ein nachdenkliches Denken zu sein, und kein ›bloßes‹ Denken, das die Nachdenklichkeit hinter sich gelassen hat.[11]

Zur Kennzeichnung der Nachdenklichkeit gibt Blumenberg über die Opposition von Denken und Nachdenklichkeit hinaus auch *Beispiele und Andeutungen*, die auf die *memoriale Vergegenwärtigung eigener Nachdenklichkeit* zielen, selber also schon pragmatisch valent sind. Die ›Abschweifung‹ und die »Beschaulichkeit des Alters« (ND 58) oder *Grundthemen* wie ›der Sinn des Lebens‹ und diejenigen der Kritik der praktischen Vernunft spielen auf eigene Erinnerungen an, die die vortheoretische Einstellung memorial vergegenwärtigen. Blumenberg gebraucht hier eine kantexegetische These vom Pri-

---

[11] Wenn Blumenbergs durchdachter Text über Nachdenklichkeit dieselbe evozieren will und das mit Kalkül, dann ist der angemessene Umgang mit dem Text, in sein Thema wie seinen Vollzug einzustimmen. Nun kann sich in der Nachdenklichkeit die eigene Perspektive auf die zugespielten Fragen ausdifferenzieren und es ggf. auch zum partiellen Dissens mit dem Text kommen. Dieses eigene Wege gehende Denken wäre ein Denken aus dem Boden der Lebenswelt, ein ›Denken aus der Nachdenklichkeit‹ (Denken^1). Davon zu unterscheiden ist das Denken^2, das nach Blumenberg die Funktion eines strikten cartesianischen Rationalismus sei und diesen Boden verlassen habe resp. zu verlassen suche. Damit wird jedenfalls eine abstrakte Entgegensetzung von Denken versus Nachdenklichkeit durch eine ›Grunddifferenz‹ des Denkens verhindert.

mat der praktischen Vernunft im System Kants, wie sie etwa von Georg Picht und Enno Rudolph vertreten wird, mit ihrem elementaren Interesse an der religionsphilosophischen Orientierung der kritischen Philosophie: Es sind für Blumenberg die Themen der praktischen Vernunft, die er als »Themen der Nachdenklichkeit« auszeichnet: »Freiheit, Existenz Gottes, Unsterblichkeit« wie »Leben und Tod, Sinn und Unsinn, Sein und Nichts« (ND 61), zu denen im Rückgriff auf seine Metaphorologie auch die Grundfragen nach Zeit, Subjekt, Welt und Geschichte gehören.

Am ehesten *begrifflich* gefaßt ist die Nachdenklichkeit in der Formulierung vom »lebensweltlichen Ursprung« der Philosophie (ebd.) als phänomenologischer Grundkategorie für den Raum der Genese der Fragen und die Zeit der Nachdenklichkeit. Darin liegt noch die These seiner Dissertation von der Ursprünglichkeit der Philosophie, die hier allerdings nicht mehr mit Heidegger, sondern kulturanthropologisch bestimmt ist. Impliziert ist hier ein schwach normativer, besser gesagt, ein erwartungsgesättigter Kulturbegriff: »Kultur ist auch Respektierung der Fragen, die wir nicht beantworten können, die uns nur nachdenklich machen und nachdenklich bleiben lassen« (ebd.). Diese Fragen sind gerade die Grundfragen, in deren Bearbeitung die Metaphern und ihre Verwandten eintreten. Die Weise dieser Bearbeitung, den Denkstil nennt er Nachdenklichkeit.

Die Abgrenzung der Nachdenklichkeit vom Denken, die Beispiele wie Andeutungen und die phänomenologisch grund›begriffliche‹ Fassung sind Bestimmungsformen, die der Nachdenklichkeit insofern äußerlich bleiben, als sie selber nicht ihre pragmatische Pointe in der Stiftung von Nachdenklichkeit haben, sondern auf die Regelung des Denkens über Nachdenklichkeit zielen. Blumenbergs ›eigentliche‹ Darstellungsform der Nachdenklichkeit hingegen ist die äsopische Fabel wie seine eigene Version über die Entstehung der Nachdenklichkeit aus dem Zögern.

5. Geschichten zum ›Begriff‹
Genese der Nachdenklichkeit aus dem Zögern

a) Wie bewirkt die äsopische Fabel Nachdenklichkeit?

Die Fabel bewirkt Nachdenklichkeit, die Moral stört sie, wenn sie sie nicht gar zerstört. Wie ›macht‹ die Fabel das, und was macht die Moral falsch? »Eben durch das, worauf die Fabel verzichtet, gewährt sie uns den Spielraum der Nachdenklichkeit« (ND 61), sie verzichtet auf die Erzählung von dem, »was dem Greis durch den Kopf gegangen war, um den Tod als Helfer zum weiteren Tragen der Last zu bewegen, als sei er dazu gerufen worden« (ND 60f). Dergleichen sind eben jene psychologischen Vermutungen, wie sie in der Version Richardsons der Fabel ›angetan‹ wurden, und die psychologisch und rationalistisch die Unbestimmtheitsstellen besetzen. Diese verflachenden Rationalisierungen der Handlung läßt Blumenbergs Version weg

und wird dadurch verdichtet. Es entstehen poetologisch gesagt ›harte Fügungen‹, die Nachdenklichkeit provozieren, eigene Vermutungen freisetzen und damit die Fabel in Gedanken fortschreiben lassen.

Dahinter kann man eine produktive Wendung der Grundthese der Sprachkritik vermuten. Klagte die Sprachkritik über die hoffnungslose Viel- und daher Undeutlichkeit der Sprache, deren Unbestimmtheit die genaue Mitteilung unmöglich mache, so gilt Blumenberg die Unbestimmtheit als Ermöglichung eigener Fortbestimmung. Mit Merleau-Ponty formuliert: »Das Fehlen eines Zeichens kann selbst ein Zeichen sein, und das Ausdrücken besteht nicht darin, daß jedem Sinnelement ein Element der Sprache angepaßt wird, sondern in einem Einwirken der Sprache auf die Sprache, das sich plötzlich in Richtung auf ihren Sinn hin verlagert. Sprechen heißt nicht, jedem Gedanken ein Wort unterschieben: wenn wir es täten, würde niemals etwas gesagt werden, und wir hätten nicht das Gefühl, in der Sprache zu leben, wir würden im Schweigen verharren, weil das Zeichen sofort vor einem Sinn verlöschen würde … Wenn die Sprache darauf verzichtet, die Sache selbst auszusprechen, bringt sie dies unumstößlich zum Ausdruck … Die Sprache bedeutet, wenn sie, anstatt den Gedanken zu kopieren, sich durch diesen auflösen und wieder herstellen läßt«[12].

Die texttheoretische Version der phänomenologischen Entdeckung produktiver, ›bedeutsamer‹ Abwesenheit von Zeichen ist Roman Ingardens Interpretationsfigur der Leerstellen resp. Unbestimmtheitsstellen in Texten.[13]

---

[12] M. MERLEAU-PONTY, Das Auge und der Geist, 73f.

[13] Vgl. W. ISER, Der Akt des Lesens, 267-280. »Ist der Text ein System solcher Kombinationen, dann muß er auch eine Systemstelle für denjenigen haben, der die Kombination realisieren soll. Diese ist durch die Leerstellen gegeben, die als bestimmte Aussparungen Enklaven im Text markieren und sich so der Besetzung durch den Leser anbieten. Denn es kennzeichnet die Leerstellen eines Systems, daß sie nicht durch das System selbst, sondern nur durch ein anderes System besetzt werden können. Geschieht dies, dann kommt im vorliegenden Falle die Konstitutionsaktivität in Gang, wodurch sich diese Enklaven als ein zentrales Umschaltelement der Interaktion von Text und Leser erweisen. Leerstellen regulieren daher die Vorstellungstätigkeit des Lesers … Eine weitere Systemstelle im Text für diese Interaktion sind die verschiedenen Negationspotentiale, durch die bestimmte Durchstreichungen im Text erfolgen. Leerstellen und Negationspotentiale steuern den sich entfaltenden Kommunikationsvorgang auf unterschiedliche Weise … Die Leerstellen sparen die Beziehungen zwischen den Darstellungsperspektiven des Textes aus und ziehen dadurch den Leser zur Koordination der Perspektiven in den Text hinein: sie bewirken die kontrollierte Betätigung des Lesers im Text. Die Negationspotentiale rufen Bekanntes oder Bestimmtes auf, um es durchzustreichen; als Durchgestrichenes jedoch bleibt es im Blick und verursacht angesichts seiner gelöschten Geltung Modifizierungen in der Einstellung: die Negationspotentiale bewirken damit die Situierung des Lesers zum Text. Durch die Leerstellen sowie die Negationen des Textes gewinnt die der Asymmetrie von Text und Leser entspringende Konstitutionsaktivität eine bestimmte Struktur, die den Interaktionsprozeß aussteuert« (266f); vgl. R. INGARDEN, Das literarische Kunstwerk, 261ff (»Die Unbestimmtheitsstellen der dargestellten Gegenständlichkeiten«); DERS., Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks, 168ff.

Diese Formen der Selbstzurücknahme des Autors ermöglichen und provozieren, daß der Leser selber in den Text eingeht, indem er vermutungsweise entwirft, was dort stehen könnte. Diese Unbestimmtheiten brauchen aber nicht nur Leerstellen zu sein, sondern auch bestimmte zeichenförmige Darstellungen wie eben die Formen der Unbegrifflichkeit sind nicht leere, sondern symboltheoretisch qualifizierte, ›volle‹ und ›dichte‹ Unbestimmtheiten, die wie Ingardens Leerstellen wirken. Es gibt in diesem Sinne *leere und volle bestimmte Unbestimmtheiten*. Deren semiosische Wirkung ist die intendierte Mehrdeutbarkeit. Sie erfordern und bewirken Interpretation, und zwar keine eindeutigkeits-, sondern differenzorientierte, präziser gesagt dominant zentrifugale Interpretation.

Die Pointe der Fabel liegt demnach zusammenfassend formuliert in ihrer Konvergenz von Darstellungsform und Darstellungssinn, die für den Leser die Konvergenz von Darstellungssinn und Vollzugssinn bedeutet: Die »Nachdenklichkeit, die die Fabel bewirkt, habe es zu tun mit der Nachdenklichkeit, die sich in der Fabel darstellt« (ND 60). Das soll nun anhand des Greises in der äsopischen Fabel noch etwas verdeutlicht werden. Der Greis sei »einer, der in der Verzögerung den Gewinn erfährt, den erst sie zuläßt«, formuliert Blumenberg (ebd.). Die Verzögerung ist die (in der Fabel doch recht kurze) Zeit zwischen seinem Ruf nach dem Tod und dessen erschrekkend schneller Anwesenheit, zwischen Intention und Erfüllung. Nur, schon hier liegt eine Interpretation auf sich ziehende Mehrdeutigkeit. Zwar ruft der Greis nach dem Tod, aber dieser Ruf ist signifikant unbestimmt. Richardson meinte, der Greis will von seinem Leben befreit werden, aber das ist schon beengende Deutung. Wenn dies auch die ursprüngliche und augenblickliche Intention des Greises gewesen sein mag, ist der kurze Zwischenraum des Textes zwischen Ruf und Wirkung eine Unterbrechung, die Folgen hat. Blumenberg vermutet hier: »Er hat die unerträgliche Last abgeworfen, weil er zum Ende entschlossen ist und den Tod erwarten will. Doch das Abwerfen der Last gewährt ihm den Aufschub, Atem zu holen, sich umzusehen, die unter der Bürde unbeachtete Welt noch einmal anzublicken, um nun wahrzunehmen, was der Preis für die Endgültigkeit des Loskommens von der Last sein würde« (ebd.). Die Verzögerung gewährt eine Unterbrechung der Arbeit des homo faber und ermöglicht einen phänomenologischen Augenaufschlag, einen Blick in die Welt, der des drohenden Welt- wie Lebensverlustes gewahr wird. Die Verzögerung ist ein Aufschub, der Nachdenklichkeit aufkommen läßt.

b) Wie bewirkt Blumenberg Nachdenklichkeit? Die Fabel der Menschwerdung

Für die hier vorgeschlagene Vermutung, daß Blumenbergs Text über Nachdenklichkeit nach dem Modell einer Fabel gestaltet ist, wird man wohl am ehesten Zustimmung finden, wenn man von dem Eindruck ausgeht, daß der Text bei den Lesern selber Nachdenklichkeit hervorruft. Wenn dem so ist, kann man den Text auf seine Pragmatik hin analysieren mit der Frage nach

denjenigen Textindizien, die wie eine Fabel etwas auf eine Weise darstellen, die das Dargestellte beim Leser hervorrufen will. Der Vollzugssinn des Thematisierten soll im Nachvollzug mitvollziehbar werden. In diesem Sinn verzichtet der Text Blumenbergs zunächst schon oberflächengrammatisch auf einiges: auf Bestimmtheit im Sinne präziser begrifflicher Bestimmung von ›Lebenswelt‹, ›Denken‹, ›Nachdenklichkeit‹ wie der phänomenologischen Hintergrundthesen. Dieser Verzicht ist in optimam partem gelesen in gewisser Weise diskret und taktvoll. Der Autor hält sich zurück, um den Lesern den Raum zu überlassen, den Text ›auszudenken‹. So anregend diese Zurückhaltung ist, so unbestimmt und in gewisser Weise auch unbefriedigend ist sie allerdings. Wenn man nach Blumenbergs Ansichten fragt, ist man auf sehr indirekte und marginale Äußerungen verwiesen. Den nach Blumenbergs Ansichten Fragenden verwirren oder enttäuschen die Texte daher in gewisser Weise, denn sie führen dezidiert in die Irre: über Umwege und in Textlabyrinthe, in denen der Leser sich selber entzogen wird und vor lauter Entdeckungen die gezielte Frage nach Blumenbergs Ansichten vergessen kann – und das zeigt, daß sie für diese Frage nicht geschrieben sind.

Blumenbergs Repräsentationsform verfährt anders, indirekt und auf kalkulierte Weise narrativ. Vorgreifend am Beispiel formuliert: Er imaginiert und erzählt den phylogenetischen Ursprung der Kultur als Genese der Nachdenklichkeit aus dem Zögern. Der Text Blumenbergs ist meist besser nicht ›beim Wort‹ zu nehmen, sondern wesentlich ist die rhetorisch kalkulierte Wirkung der Formulierungen. Der Text besteht zumindest in ausgezeichneten Partien aus ›wirkmächtigen Worten‹, die dezidiert übertragen und pragmatisch komponiert zu nehmen sind: eben auf rhetorischen Effekt angelegt. Zumindest können manche Äußerungen, die beim Wort genommen zweifelhaft sind, so gelesen werden.[14] Der Text bietet erhebliche Thesen, die aber nicht einfach behauptet und verteidigt werden nach dem Schema von Argumentation und Kampf, sondern die erzählt und beiläufig zugespielt werden, vielleicht im Sinne von Nietzsches Gegenmodell von Argumentation als Spiel und Tanz. Diese erheblichen Thesen sollen zur Nachdenklichkeit verleiten, indem sie Vorschläge anbieten, wie man ›es sich vorstellen‹ könnte, etwa den Übergang von Natur zur Kultur. Wenn man diese Thesen preßt, nach Argumenten sucht und sie schließlich widerlegt, verfehlt man die Spielregeln und nimmt die Thesen höchstens beim Wort, statt bei ihrer Absicht und Funktion. Aber diese kontraintentionale Wirkung (Auf- statt Anregung; Widerspruch statt Mitvollzug) ist das unvermeidliche Risiko, das in solcher Schreibweise eingegangen wird.

Der Text »Nachdenklichkeit« beginnt mit einem Horizontausgriff von mythischer Weite: »Alles Leben strebt danach, seine Antworten auf die Fragen, die sich ihm stellen, unverweilt und unbedenklich zu geben … Der Mensch

---

[14] Vgl.: »Nachdenklichkeit wird von keiner Profession oder Disziplin als ihr Teil beansprucht« (ND 58).

allein leistet sich die entgegengesetzte Tendenz. Er ist das Wesen, das zögert … Die riskante Unentschiedenheit vor der Alternative: *Flucht oder Angriff* mag der erste, in keiner Ausgrabung jemals nachweisbare Schritt zur Kultur als einem Verzicht auf die raschen Lösungen, die kürzesten Wege gewesen sein«. Zum Zögern sei es überhaupt erst durch eine Störung, einen Wechsel des Lebensraumes gekommen: »Ein Wechsel des Biotops oder eine Veränderung von Flora und Fauna durch Klimaschwankungen könnte die Eindeutigkeit und Vertrautheit von Umweltdaten für Verhalten getrübt, verformt, entstellt haben« (ND 57). Der Verlust an Normalstimmigkeit mit der Umwelt, der Natur, ließ einen Lebensformwandel unvermeidlich werden; aber vor dieser neuen Anpassung steht die elementare Unstimmigkeit von Selbst und Welt, gewissermaßen die Urform der rhetorischen Situation von Evidenzmangel und Handlungszwang.

Blumenbergs fabula de homine imaginiert als Wesensbestimmung des Menschen einen üblicherweise als Instinktreduktion verstandenen Mangel an ›Passung‹: eine genuine Unentschiedenheit, das Zögern gegenüber dem Absolutismus äußerer Anforderung durch die Welt. Diese Anforderung, Blumenbergs Absolutismus der Wirklichkeit, verschärft sich in spezifischer Weise durch einen fundamentalen Horizontwandel, wenn die Umwelt eine andere wird, wie im Übergang vom Urwald in die Steppe. Das Zögern ist die erste aktionslose Reaktion auf den Handlungszwang: ein Evidenzmangel.

Man wird wohl fragen, ob diese Unentschiedenheit in der Situation des Handlungszwanges, die Unentschiedenheit von Flucht oder Angriff, geeignet sei, gerade als Spezifikum des Menschen zu dienen. Ist doch diese Alternative auch Tieren vertraut. Und gibt es auch ein Zögern der Tiere, dann, so wäre die Folge, gäbe es Kultur diesseits des Menschen. Diesem Problem geht Blumenberg nicht weiter nach; aber gesteht man ein Zögern der Tiere zu, das potentiell eine Kultur der Tiere bedeutete, würde mit dem naturalen Grund des Zögerns eine Art Natürlichkeit der Kultur hervortreten. Kultur wäre so verstanden nicht die bloße Gegenbesetzung zur Natur und auch nicht bloß ein Produkt menschlichen Geistes, sondern eine *naturale* ›Selbstverständlichkeit‹. Dieses Kulturverständnis implizierte eine Kontinuität von Natur und Kultur, die gleichwohl nicht deren Differenz vergessen machte. Ihr Verhältnis ist dann nicht ein opaker Hiat, sondern eine differenzierte Kontinuität im Übergang. Zögern ist von Natur aus induziert und doch selber bereits der Anfang der Kultur. Es ist das Ende der naturalen Normalstimmigkeit von Reiz und Reaktion, von Handlungszwang und Instinkthandeln und in eins der Anfang sich dehnender Intentionalität, die auf Normalstimmigkeit aus ist, ohne sie einfach zu sein. Anders gesagt ist der Ausgang aus der naturalen der Eingang in die kulturelle Lebenswelt.

Meinte Blumenberg 1980, die basale Genese der Handlungssituation – für den Menschen die Genese seiner selbst als moralisches Wesen, auch eine ›Genealogie der Moral‹ – sei der »in keiner Ausgrabung jemals nachweisbare Schritt zur Kultur« (ND 57), so war diese These seit einigen Millionen Jah-

ren veraltet. In seinem nachgelassenen Werk ›Die Vollzähligkeit der Sterne‹ findet sich ein daher vermutlich nach 1980 entstandener Text[15], in dem Blumenberg genau jenen archäologischen Befund phänomenologisch meditiert, den er 1980 noch für unmöglich hielt: versteinerte Fußspuren der vor dreieinhalb Millionen Jahren lebenden Australopitici in Nordtansania. Die fünfzig Meter lange Fährte dreier Prähominiden lasse »an einer Stelle ein Anhalten und Umwenden erkennen«, das von der Archäologin Mary Leakey als Zögern gedeutet wurde (VS 487).[16] Über die Vieldeutbarkeit dieser Spuren kann man sicher ganze Kulturgeschichten lang sinnieren, und eben das wäre die gutartige Abdrift in Nachdenklichkeit.

Für Blumenbergs phylogenetische Fabel erheben sich dabei mindestens zwei Rückfragen. Wenn denn schon Prähominiden zögerten, entsteht die Kultur diesseits der Hominiden, und eben diese Konsequenz wird in der Phylo- wie Ontogeneseforschung auch zugestanden.[17] Nur hat das brisante Folgen für ein Kulturverständnis, da die traditionelle Natur-Kultur-Differenz ins Wanken gerät. Tieren oder Prähominiden Kultur zuzugestehen erscheint traditionell als contradictio in adjecto. Blumenberg entzieht sich dieser Rückfrage durch eine bezeichnend ungenaue Formulierung: das Zögern der Prähominiden »wäre ein gutes Stigma von Vormenschlichkeit – auf dem Wege zum ›zögernden Wesen‹, das der Mensch sein *darf«* (ebd.). Damit formuliert er bewußtermaßen teleologisch, zieht aber nicht die paradoxe Folge, daß die Prähominiden dann bereits gerade das konnten oder mußten, was das Wesen des Menschen ausmachen soll. Soweit ich sehe, läßt sich das erste Problem nur durch das zweite lösen, das sich für Blumenberg hier ergibt. Die Menschen ›dürfen‹ Zögern, und das ist sicher ein anderes Zögern als das in der Situation von Flucht oder Angriff. Es ist daher zweierlei Zögern notwendig zu unterscheiden: das natural erzwungene Zögern, das die Funktion zu vollstreckender Instinkte (und sei es auch von deren Irritation) oder von zu leistender Intentionalität ist, und es gibt später ein kulturell ermöglichtes Zögern; und nur das zweite scheint als metaphorisches ›definiens‹ des Menschen zu taugen. Das notgedrungene Zögern wäre somit wesentlich vom unnötigen und freizügigen Zögern zu unterscheiden, das müßig sein darf, mit dem Risiko müßig in einem schlechten Sinne zu werden.[18]

---

[15] Zweierlei unverwehbare Spuren werden von ihm hier verglichen: Die Fußspuren, die die Mondfahrer in der Wüstenlandschaft des Mondes hinterließen und die der Prähominiden in Nordtansania. Die Astronauten hinterließen 1969 bei ihrer ersten Begehung des Mondes Fußspuren, ›die um die Welt gingen‹ und wohl fast jedermann vor Augen sind. Die Differenz der beiden Fußspuren ist eine Differenz von Intentionalität und Nichtintentionalität. Die prähominiden Fußspuren haben »nicht die intentionale Bestimmtheit der Spuren auf dem Mond« (VS 487).

[16] Blumenberg nennt: Nature vol. 278, 22.3.1979 (VS 486).

[17] Vgl. die Beiträge in S. BRÅTEN (Hg.), Intersubjective Communication and Emotion in Early Ontogeny.

6. Zögern als Anfang der Kultur, auch der der Theologie

Die zugespielte Vermutung Blumenbergs, im durch die verlorene Normalstimmigkeit erzwungenen »Aufschub der Aktion könnte Lust am Zögern gefunden worden sein«, ist demnach für die Situation des Handlungszwanges schwer nachvollziehbar (ND 57), um so plausibler hingegen unter Bedingungen der Entlastung von diesem Zwang. Kultur entsteht schwerlich aus der Not des Augenblicks, sondern mit der Freiheit der Distanz von diesen Nöten.[19] Erst das zweite Zögern, jenseits der Alternative von Flucht oder Angriff, kann in dezidiert *humanem* Sinn der imaginierte Anfang der Kultur sein. Denn das erste Zögern läßt nur eine Alternative zu, die ausgesprochen unkultiviert bleibt und noch in der Alternative von Freund oder Feind präsent ist.[20]

Erst das freie Zögern wäre auch *ein denkbarer Anfang einer ›Kulturtheologie‹*, sofern sie sich Aufschub der Erwartungserfüllung herausnimmt. Statt auf alte Probleme vermeintlich neue Antworten zu geben oder auf vermeintlich neue Probleme alte Antworten zu suchen, wäre diese Kulturtheologie nicht Problemlösen und damit ursprünglich nicht Denken, sondern Nachdenklichkeit und dabei Problemfindung entweder als Entdeckung oder gar als Erfindung.[21] Und sofern sie es denn dabei wieder mit Problemen zu tun be-

---

[18] Später wird Blumenberg der Rückzug in die Höhlen eine Umweltreduktion bedeuten, die ein nicht mehr erzwungenes Zögern, sondern ein dauerhaftes Zögern durch Umweltferne ermöglicht: ein *Zögern zweiter Ordnung*. Vgl. III A 11. – Sc. ist die erfinderische These der Kulturgenese aus dem Zögern überaus bestreitbar und nicht phylo- oder ontogenetisch ›belegbar‹. – Aber man kann sie diesseits der Belegbarkeit in eigener Verantwortung ›gebrauchen‹ und variieren: *Verlegenheit* ist nicht nur in theoretischen Zusammenhängen solch eine Befindlichkeit, in der ein notgedrungenes Zögern aufkommt, das zur Nachdenklichkeit führen kann. Die Nachdenklichkeit braucht ihrerseits aber Distanz von der Not dieses Augenblicks, da in der Not vor allem gedacht wird zum Zwecke der erfolgreichen Überwindung derselben. Verlegenheit ist das Andere der Überlegenheit, die Situation des Schwachen, der sich nach anderen Wegen umschauen muß. Eine starke Theorie erweist ihre Stärke in der Regel auch darin, daß sie nicht in Verlegenheit gerät, sondern weiß und gelöst hat, was der schwachen Probleme bereitet. Diese Stärke kann soweit eskalieren, daß eine Theorie *zu* erklärungskräftig wird; aber schon diesseits dieser Eskalation wäre eine starke Theorie insofern der Anfang der Barbarei, als sie die Situation der Nachdenklichkeit erfolgreich hinter sich gebracht hätte. Starke Theorien verbreiten zuviel Fraglosigkeit und Unbefragbarkeit und vergessen Zweifel und Zögern, die Umwege und neue Perspektiven finden könnten. So gesehen gehört zur Ursprungssituation der Phänomenologie die Verlegenheit, etwa dergestalt, daß die vorgängige Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn reißt – wenn einem die Worte fehlen

[19] Aber woher stammt diese Freiheit? Ein transzendentaltheoretischer Kulturbegriff müßte bereits die Möglichkeitsbedingung des zweiten Zögerns als Anfang der Kultur verstehen. Ist die Freiheit zum zweiten Zögern die nach erfolgreicher Flucht oder die nach siegreichem Angriff?

[20] Diese Alternative als basale Schematisierung der Alteritätswahrnehmung ist einer der Gründe von Blumenbergs Kritik an C. Schmitt. Vgl. R. FABER, Prometheuskomplex, 7ff, 30ff, 75ff.

kommt, wäre die *ursprüngliche* Einstellung nicht die theoretische der Problemlösung, sondern die vortheoretische der Nachdenklichkeit, in der etwa prägnante Metaphern gefunden werden können. Damit bleibt unverächtlich, vielmehr unerläßlich, daß das Denken eben dies auch reflexiv faßt und die nichtintendierten Nebenwirkungen der Nachdenklichkeit, die Probleme und Metaphern, kritisch thematisiert. Aber die Pointe dieser Kulturtheologie läge diesseits dessen in ihrer ursprünglichen Nachdenklichkeit als dem Anfang der Kultur, auch der der Theologie.

Nachdenklichkeit als ein *Zögern des Denkens* bedeutet eine *Unterbrechung* der kulturellen wie der reflexiven Normalstimmigkeit von Erwartung und Erfüllung, Handlung und Zweck oder Wunsch und Wirklichkeit. Als solche Unterbrechung kann (ex post) die Nachdenklichkeit zum ›ursprünglichen‹ Anfang der Arbeit an der Genese einer neuen Normalstimmigkeit werden, wäre aber als solcher noch nicht ›ursprünglich‹ verstanden. Statt negotium ist sie ursprünglich otium, Muße, wenn nicht gar Müßigkeit. Man gerät damit ins Zwielicht des Überflüssigen, Nutzlosen und Abwegigen, bis hin zum Ärgerlichen. In wissenschaftlichen Zusammenhängen jedenfalls ist das Zögern nicht besonders wohlgelitten – wenngleich dessen reflexive Gestalt, die Nachdenklichkeit (wie das musement)[22] den produktiven Grund der Wissenschaftsgeschichte bilden mag. Die Grenze der gutartigen Abdrift zur bösartigen ist eben unscharf und wird perspektivisch unterschiedlich gezogen. Und deswegen ist die »Bandbreite, in der auf Abschweifung reagiert wird, … von den Höhepunkten des Humors bis zur blanken Verzweiflung derer, die mit einer Sache vorankommen möchten« (ND 58).

Daß das Zögern einen Gewinn ermöglicht, ist freudsches Gemeingut und darauf mag Blumenberg hier anspielen. Die Verzögerung der Triebbefriedigung steigere den Lustgewinn, auch in der Lust des Denkens, und die Verzögerung als Sublimierung sei Kultur. Aber damit scheint mir die Eigentümlichkeit der Nachdenklichkeit zu schnell subsumiert unter einen Gemeinplatz dieser sattsam bekannten Psychodynamik. Eine Verzögerung war auch das Geschehen zwischen dem ›Gott sprach: Es werde …‹ und dem ›Und es ward …‹. Man ist gewöhnlich geneigt, gerade Gottes wirksamem Wort jede Verzögerung abzusprechen, aber selbst demgegenüber kann man ja zögern. Auch Gott war auf etwas aus, als er sprach, und ihm kann daher der Gewinn der Verzögerung kaum versagt bleiben. Begrifflich gefaßt: jede Handlungslogik impliziert Intentionalität, und es ist das sich Dehnen zwischen Erwartung und Erfüllung, das die Verzögerung meint. Sie ist daher *eine phänomenologische Metapher für den nichtintentionalen Vollzugssinn der Intentionalität.*

---

[21] Vgl. unten III C, zu Cusanus' Gedankenexperimenten. Im übrigen ist die ›Erfindung‹ als inventio traditionell die ›Mutter der Topik‹. Selbst der Abdrift unverdächtige Phänomenologen wie Ricœur und Waldenfels räumen ihr daher ein eigenes Recht ein.

[22] Man mag hier fragen, ob das musement nur zufällig dem amusement verwandt scheint; oder ist das ›a-‹ ein α-privativum?

Nachdenklichkeit ist wie gesehen nicht bloß die effiziente Wiederherstellung von Normalstimmigkeit, sondern gerade deren Abwesenheit und das Ausstehen derselben. Daher wird auch die Intentionalität in der Nachdenklichkeit gewissermaßen derart gedehnt, daß sie überdehnt oder unterbrochen wird. Die Überdehnung oder Unterbrechung der Intentionalität bedeutet zeitweise Zweck- und Ziellosigkeit, und das kann grenzwertig zweierlei heißen: Kollaps oder Genuß. Der Kollaps wäre etwa die Langeweile als ein lebender Vorgriff auf den Tod, der Genuß hingegen zeitweilige Zeitvergessenheit. Die gutartig zerdehnte Intentionalität[23] etwa des Genusses ist aber nicht einfach fungierende Intentionalität, sondern ein *Aussein-auf-nichts-Bestimmtes*: »Eine der Beschreibungen von Nachdenklichkeit lautet, man lasse sich durch den Kopf gehen, was und wie es gerade kommt« (ND 58). Eine derart ziellose Intentionalität ist die Sistierung *bestimmten* Ausseins-auf. Es ist hintergründig vielmehr Nicht-Aussein-auf. Und wenn man diese »Zuständlichkeit« Bewußtsein nennen will, obgleich sie sich an dessen Grenzen aufhält, kann man sie mit Emanuel Levinas »nicht-intentionales Bewußtsein« nennen. Es ist Abschweifung, ›gutartige Abdrift‹, mit Eco gesagt ein inferenzieller Spaziergang, oder wie Blumenberg formuliert der Umweg, bei dem zeitweise das Ziel des Weges vergessen wird, so daß der Blick schweifen kann, was einem vorübergehenden Beobachter als ein Abweg erscheinen mag.

Ist alles humane Dasein intentional strukturiert, oder ist jedes humane (und divine) esse ein esse intentionale?[24] Und ist Intentionalität immer ein Repräsentationsverhältnis? Nach Blumenberg ist die Intentionalität – und d.h. ursprünglich nicht deren prägnante Engführung als Daseinssorge – in der Tat die Grundstruktur des menschlichen Daseins, aber eben hier kann man zögern. Seiner Ansicht zufolge ist die Selbsterhaltungsstruktur die basale Besetzung der Intentionalität, aber durch seine eigene implikative Alterologie der ›Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit‹ (LzWz 307) zeigen sich Grenzen der ›Absolutheit‹ der Selbsterhaltung. Man kann daher mit Levinas[25] fragen, ob es ›nicht-intentionales Bewußtsein‹ gibt, das gerade seine Eigenart darin hätte, nicht stets auf etwas aus zu sein. Blumenbergs Nachdenklichkeit könnte eine solche Zuständlichkeit meinen, die auf Intentionalität zu reduzieren unmöglich ist. Ist dann nicht das Gottesverhältnis, sofern es nicht durch Selbstbehauptung bestimmt wird, gerade nichtintentional?

Bei Husserl herrscht ein Primat der Repräsentation »und somit des ontologischen Sinns des Seins …, trotz aller dem widerstrebenden Absichten in seinem Werk: der nicht theoretischen Intentionalität, der Theorie der *Lebenswelt*, der Rolle des eigenen Leibes«[26]. Levinas' Primat der alterologischen Relation ist demgegenüber der Ausgang vom Anderen und damit auch vom anderen der Intentionalität. Husserls Intentionalität und Repräsentation haben immer die Dynamik der Transitivität und darin einen vergegenständlichenden Grundzug, der als gegenständliche Intentionalität angesichts von deren Kritik durch Tugendhat untragbar wird. Levinas formuliert daher in rhetorischen Fragen: »Ist die Inten-

[23] Wie etwa das Aufgehen im Augenblick oder im Anderen; d.h. nicht auf etwas Abwesendes oder ein extrinsisches Ziel auszusein.

[24] Vgl. zum ursprünglichen Sinn der Wendung und zum mittelalterlichen Ursprung des Konzepts der Intentionalität C. KNUDSEN, Intentions and impositions, hier 490f.

[25] E. LEVINAS, Das nicht-intentionale Bewußtsein, 154–166.

[26] Ebd. 155.

tionalität … immer auf einer Repräsentation gegründet? Oder ist die Intentionalität der einzige Modus der ›Sinnstiftung‹? Ist das Sinnhafte immer das Korrelat einer Thematisierung und Repräsentation? … Ist das Denken wesentlich Bezug zu dem, was seinesgleichen ist, das heißt wesentlich atheistisch?«[27] Daß es in diesen diversen Fragen nur um eines gehe, ist eine starke Voraussetzung, die aber von der Brisanz der These der Nichtintentionalität her plausibel wird. Scheinbar paradoxerweise lanciert Levinas seine These subjektivitätstheoretisch mit dem Argument, alles intentionale Bewußtsein sei »*indirekt* auch … Selbstbewußtsein« und damit auch »indirektes Bewußtsein, unmittelbar, aber ohne intentionales Ins-Auge-Fassen, implizit und bloß begleitend«[28]. Daß er damit auf den dunklen ›höchsten Punkt‹ des Paragraphen sechzehn der Kritik der reinen Vernunft rekurriert, macht die Paradoxie, aber auch die Problematik aus, denn sie führt irre. Die Struktur des »nichtreflexiven Bewußtsein[s]«, das eben nicht präreflexiv verstanden werden könne[29], sei nicht Akt, sondern »reine Passivität«, »Sein-ohne-das-Sein-gewählt-zu-haben« im Sinne von Heideggers Geworfenheit.[30] Dies sei »Verborgensein der Präsenz« diesseits von Wollen oder Nichtwollen, und damit – theologisch problematisch – »vor jeder Verfehlung«, die Levinas aber auch als »schlechtes Gewissen« exemplifizieren kann.[31] Die darin liegende Pointe gegenüber einer Ubiquität und Basalität von Intentionalität ist aber diesseits der eigenwilligen Besetzung deutlich und nachvollziehbar: in der Nichtintentionalität »scheut die Identität vor ihrer Selbstbehauptung zurück«[32]. Anders: nicht alles humane Dasein ist Selbstbehauptung, resp. nicht alles Dasein ist intentional, da es diesseits und darum stets mitgesetzt ein begleitendes Anderes der Intentionalität gibt. Ein der nicht intentional strukturierten Nachdenklichkeit verwandtes Phänomen wäre die Verlegenheit in Handlungs- oder in Theoriezusammenhängen und könnte indizieren, was hier gemeint ist. Levinas nennt das ein elementares In-Frage-Stehen des Menschen, in der er den Ursprung der Sprache findet.[33] Wenn Levinas dann in bekannter Sprachform auf die »Furcht um den Anderen«[34] rekurriert, gerät er in die Idiosynkrasien seiner Alterologie, die mir von heideggerschen Engführungen nicht frei zu sein scheinen; aber seine Entdekkung der Nichtintentionalität humanen Daseins scheint mir diesseits dessen verständlich und systematisch von Belang zu sein.[35]

Intentionalität selber ist bereits nicht nur kognitiv besetzt, sondern eine Daseinsstruktur; darin folgt auch schon Blumenberg Heidegger. Aber, wie gesagt, nicht alles humane Dasein ist intentional strukturiert. Hermeneutisch (und auch von Nietzsche und Wittgenstein) gern genannte Phänomene wie die des Spiels, des Tanzes oder der Affekte zeigen Nichtintentionalität, die bei Levinas wiederum durch die Grundgestimmtheit der ›Furcht um den Anderen‹ m.E. enggeführt wird. Im Horizont dieser Entdeckung geht Levinas bezeichnenderweise auf das Gottesverhältnis ein, das eben gerade nicht basal intentional, sondern basal nichtintentional strukturiert ist. Nur meint Levinas leider, Nichtintentionalität sei reine Passivität; und eben das verrätselt die Darstellung der Entdeckung. Unter Bedingungen der Einsicht in die unhintergehbare präprädikative Synthe-

[27] Ebd. 158.
[28] Ebd. 159.
[29] Ebd. 160, vgl. aber 162!
[30] Ebd. 161.
[31] Ebd. 161.
[32] Ebd.
[33] Ebd. 162.
[34] Ebd. 163.
[35] Allerdings übergeht man damit in näher besehen nicht haltbarer Weise Levinas' Grundmetapher der Nichtintentionalität, das ›Antlitz des Anderen‹.

sis bereits der Wahrnehmung ›gibt es‹ reine Passivität sowenig wie ›reine‹ Ausdrucksphänomene, und angesichts semiotischer Relationen ist auch die Unmittelbarkeit von Selbstbewußtsein undenkbar. Aber jenseits dieser Aporie reiner Passivität werden so Ausdrucksphänomene als ausgezeichnete Beispiele von Nichtintentionalität verständlich. Und daran anschließend erscheint die *Unbegrifflichkeit* als Darstellungsweise von Nichtintentionalität, – allerdings in anderen Fällen auch als die von Horizontintentionalität. Demnach ist Unbegrifflichkeit nicht auf die erstere Darstellungsfunktion zu restringieren, sondern funktional mehrdimensional.

Der Gewinn der Verzögerung ist daher nicht einfach eine Funktion der Intentionalität. Sie geht nicht auf in dem Aussein auf, sondern ist disfunktional und darin das abschweifende Andere der Intentionalität. Es ist das, was sich an den Rändern der Intentionalität abzeichnet und hintergründig mitgesetzt ist: *Nichtintentionalität.* Daß der Vollzugssinn von Intentionalität gerade nicht aufgeht in dem Aussein auf, zeigt beispielsweise auch der Vollzugssinn des Noch-nicht der Parusie, der ja kaum in dem bloßen Aussein auf die Wiederkehr Christi besteht, sondern in dem, was möglich wird, weil er nun schon recht lange auf sich warten läßt, – wenn man die eschatologische Metapher beim Wort nimmt. Die negative Charakterisierung als Nichtintentionalität ist allerdings nur eine phänomenologisch formale Kennzeichnung, der phänomenal viel dichteren Wirkung der Fabel selber. Da die Fabel absolut ist, wie absolute Metaphern, bleibt einem nichts anderes übrig als entweder formale Näherbestimmungen, beispiels- und erläuterungsweise Paraphrasen und die eigene *Formvarianz*, und letzteres ist symboltheoretisch gesagt die dichteste Weise der Repräsentation, aber als dichte eben semantisch nicht besonders distinkt.

7. *Die Geburt der Kultur(religion) in der Imaginationshöhle*

Die in der ›Nachdenklichkeit‹ erfundene Fabel von der Menschwerdung aus dem Zögern liest sich ex post als Vorfassung der in den Höhlenausgängen entfalteten phylogenetischen Fabel vom Übergang von Natur zur Kultur. Dort wird das Thema der Nachdenklichkeitsfabel wieder aufgenommen und imaginativ anschaulicher wie narrativ breiter entfaltet. Blumenbergs selber anfangende These vom Anfang lautet: »Einen Anfang der Zeit können wir nicht denken« (H 11). Dieses Dilemma der Thematisierung von Zeit, das sich auch in der zeittheoretischen Diskussion in der Frage nach dem Anfang der Zeit und dessen Denkbarkeit widerspiegelt, gilt in gleicher Weise für die Kultur wie für die Menschwerdung des Menschen als faktizitären Gestalten des Unvordenklichen. Blumenberg versucht das Paradox darzustellen an seinem Pendant, der Denkbarkeit des Endes: »Paradox ist: Wir *wissen*, daß wir sterben müssen, aber wir *glauben* es nicht, weil wir es nicht *denken* können. Nicht anders und nicht weniger paradox ist, daß wir *wissen*, angefangen zu haben – weil angefangen worden zu sein –, ohne es *glauben* – weil nicht *denken* – zu können« (ebd.). Beide Schlüsse von der Undenkbarkeit auf die Un-

glaublichkeit sind zunächst nicht besonders einleuchtend, da wir mancherlei glauben, ohne es denken zu können. Glauben meint hier anscheinend signifikant mehr als Denken, vermutlich eine emphatische Weise der Gewißheit. Daß aber diese Gewißheit durch reflexive Möglichkeit konditioniert sei, ist eine Unterstellung, die mindestens einzuschränken ist. So glauben wir an Gott, den Schöpfer, und damit an die Schöpfung der Welt, auch wenn die reflexiven Fassungen reflexionslogisch nicht epideiktisch sind. Auch im Denken der Schöpfung bedarf der Glaube der Vorstellungen. Dementsprechend formuliert Blumenberg hinsichtlich seines Beispiels: »Dieses Dilemma ist von der Art, daß es nach Mitteln der Substitution für das Undenkbare, der Nachhilfen fürs Unglaubliche, der Surrogate für die blasse Äußerlichkeit des Wissens verlangt. Es ist das Reich der absoluten Metaphorik im Zentrum« (ebd.).[36] In dieses Reich begibt sich Blumenberg in ›fabelhafter‹ Weise selber, und spätestens mit dieser ausgeführten Fabel ist mit Händen zu greifen, daß Darstellungsform und -inhalt resp. Thema und Thematisierungsweise konvergieren und daß der Darstellungssinn zum Vollzugssinn der Lektüre wird:

»Nun ist der Mensch nicht, wie die Griechen glaubten aus der Tiefe der Erde, aus ihren Höhlen ans Licht getreten. Vielmehr waren die Höhlen seine Zuflucht, die er suchte und bewohnte, nachdem ein anderer Bergungsraum sich ihm schwindend entzog oder von ihm schweifend verlassen wurde: der Urwald. Ramapithecus oder wer immer sonst es am Ansatz zum Hominidenast, zu *Homo habilis* und *Homo erectus*, gewesen war, der vor etwa zwölf Millionen Jahren aus dem schwindenden Regenwald und von seinen gelichteten Säumen auf die Savanne heraustreten mußte –, er überschritt eine Schwelle wie die zwischen Meer und Land. An ihr wurde ihm etwas bis dahin Unerforderliches aufgenötigt: der aufrechte Gang. Und wenn nun richtig ist, daß solche angestrengten Übergänge als äußerste Herausforderungen aller organischen Reserven das Bedürfnis nach neuem Schutz wecken, so läßt sich der Übergang in die Kulturhöhlen der frühen Menschheit als Entlastung vom ›Realismus‹ der freien Landschaft, als Wiedergewinn des verlorenen Biotops in neuer Verdichtung auffassen. Anders als im platonischen Höhlengleichnis … nimmt sich die prähistorische Höhle vor dem Hintergrund der Herkunft eines um seinen gewachsenen Lebensraum gebrachten Subhominiden als ein Aufenthalt aus, von dem man in Umkehrung der platonischen Annahmen sagen könnte, er bringe die frühen Bilder an den Höhlenwänden aus der Vollkommenheit von Bergung und Behagen hervor. Mögen die Zeiträume zwischen dem Höhleneintritt und der Bebilderung der Höhlenwände auch lang gewesen sein, so ist doch der Zusammenhang von Höhle und Bildlichkeit, den der platonische Mythos wiederhergestellt hat, von einer schönen Faßlichkeit« (H 25f).

Im Schutz der Höhle entstehe erstmals der Tiefschlaf als »eine[] neue[] Form des Schlafes, … eine[] Kulturform des Schlafes, den sich kein anderes ›feindbezogenes‹ Lebewesen leisten kann« (H 27). »So wurde der Mensch … das träumende Tier« (H 29). Von dem, was die Jäger »von außen in die Höhle« bringen, ihre Geschichten, die in den Höhlenmalereien dargestellt wurden, unterscheide sich, »was in den Höhlen selbst als Imagination,

---

[36] Vgl. z.B. das Erwachen in Prousts Recherche (H 13-19), das Geburtstrauma und der Übergang des Lebens vom Meer aufs Land (H 20ff). Das leitende hermeneutische Interesse ist hier, »den schwer verständlichen, fast befremdlichen Erfolg einer anderen Geschichte verstehbar machen: den Mythos vom Höhlenausgang«, den er auch Fabel nennt (H 25).

als Erfindung, als Mythos möglich wird. Erstmals gibt es da eine ›andere Welt‹ für die in dieser Befangenen« (ebd.). »Im Schutz der Höhlen, unter dem Gebot der Mütter, entstand der Widerspruch des freien Schweifens der Zurückbleibenden, entstand die Phantasie. Aus dieser Deszendenz kam der erste, der etwas Nichtgesehenes vorstellig machen, etwas Unerlebtes erzählen konnte, während die heimkehrenden Jäger ihre ewig langweiligen Jagdgeschichten aufwärmten. Geschichten zu erzählen, ohne dabeigewesen zu sein, wurde das Privileg der Schwachen. Der Genuß, etwas passieren zu lassen, ohne es zu erleiden, war das Geheimnis der Unhelden. Sie kompensierten ihre Schwäche, erfuhren aber auch, daß jeder Zuwachs ihrer Kunst ihnen das Gefallen und den Applaus derjenigen verschaffte, von denen ihr Anteil am Behagen abhängig war. Das Überflüssige kam als das seltsamste Produkt des Lebens in die Welt und verstand es, sich zum Bedürfnis zu machen … Wo Bilder entstanden, konnten Kulte entstehen. Die Stärkeren selbst traten schließlich aus der Höhle heraus mit der Macht der erfüllten Rituale im Rücken. Die Schwachen würden die Hüter der Tempel werden« (H 30).

8. Von der Imagination zur Religion: Der Tempel als Kulturhöhle

»Dies alles mag im einzelnen oder sogar im ganzen so oder anders verlaufen sein. Alles kommt darauf an, in der Variation der Möglichkeiten herauszuarbeiten, was überhaupt der Erklärung bedürftig ist. Also: wie sich die verblüffende frühe Perfektion des in Mythen und Kulten, Religionen und magischen Praktiken Überlieferten überhaupt verstehen ließe« (H 34). Damit formuliert Blumenberg als seine hermeneutische Horizontintention, die *Genese von Mythos und Religion zu verstehen*, und zwar in der phänomenologischen Denkform der imaginativen Variation, deren Darstellungsform die selber entworfene Fabel ist – die mitzuvollziehende unbegriffliche Darstellung eigener Nachdenklichkeit. Als Erläuterung dieses Fabulierens handeln die ersten vier Kapitel der »Höhlenausgänge« von der »Erinnerung an den Anfang«, vom »Überleben der Übergänge«, von der »Höhlengeburt der Phantasie« und von den »Göttergeburten in Höhlen«.[37]

Die Kulturgenese in der Höhle ist möglich unter der Bedingung der Distanznahme von der bedrängenden Wirklichkeit des Zwangs. Die Flucht in die Höhle ist der Rückzug aus der feindlichen Wirklichkeit mit ihrer ›absolutistischen‹ Alternative von ›Flucht oder Angriff‹.[38] Demnach wird mit dieser Flucht in die Höhle das erzwungene erste Zögern ›draußen‹ hinter sich

[37] Vgl. HANS JONAS' hypothetische Mythen in: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, bes. 171ff.; DERS., Gnosis und moderner Nihilismus; DERS., Homo pictor und die differentia des Menschen; DERS., Immortality and the Modern Temper; DERS., Zwischen Nichts und Ewigkeit, 55ff.

[38] »Kultur besteht darin, daß die Natur es sich leisten kann oder zuzulassen gezwungen wird, ihr selektives Verfahren zugunsten der physisch und reproduktiv Tüchtigsten zurückzunehmen, einzuschränken, auszusetzen und durch abschirmende Empfindungen neuer Art: Wertempfindungen, Vergnügen, Genuß, überbieten zu lassen« (H 32). »Fiktion und Kompensation kommen aus derselben Quelle« (H 33), der Imagination. In deutlichem Unterschied zu Odo Marquard rekurriert Blumenberg auf diese Quelle und nicht verengend nur auf die Kompensation.

gelassen und erst in der Höhle die Lust am Zögern und damit die Nachdenklichkeit entdeckt. Diese Wirklichkeitsflucht ist nun nicht einfach eine bloße *Regression* in die Geborgenheit von Schlaf und Traum, sondern dieses regressive Wirklichkeitsverhältnis ist die Außenseite des unsichtbaren und daher vorstellbaren Ursprungs der Kultur. Blumenbergs indirekte Selbstverortung in dieser Ätiologie der Kultur ist daher kein Plädoyer für naive Wirklichkeitsvermeidung und Antirealismus, sondern für die Distanznahme gegenüber bedrängender Wirklichkeit, die einen nur ›von der Hand in den Mund‹ leben läßt, um der Ermöglichung von Imagination und Nachdenklichkeit willen. Sie sind der Anfang einer imaginativen ›Erinnerung‹, der eigenen imaginativen Variation, die wesentlich nicht abbildet, sondern Ausdruck und Darstellung des eigenen Horizontes ist, des eigenen Wirklichkeits-, Selbst- und implizit auch Gottesverhältnisses.

Die Vorstellung der Genese der Kultur in der Imagination hat für Blumenberg, wie zu erwarten, auch eine anthropologische Pointe. Der Mensch wird über Nacht zum Menschen, die Menschwerdung ereignet sich im Schlaf. Der Schlaf ist die Höhle in der Höhle, durch die Höhle ermöglicht, und noch ein weiterer Rückgang aus der Wirklichkeit. Und in diesem Rückgang ermöglicht der Tiefschlaf den Traum. Vermutlich steht der Traum hier als synekdochische Verdichtung der Imagination, als narrative beispielsweise Darstellung von deren Vollzugsform, und er verdichtet prägnant die Abschweifung von der Wirklichkeitsabbildung wie den Entwurf imaginativ erschaffener Wirklichkeit und der daraus hervorgehenden Darstellung in Metapher und Narration.

Schließlich gipfeln die Kulturgenese und die Menschwerdung in der Entstehung des Kultes und damit der Religion aus der Imagination. Auch diese These könnte man oberflächlich als feuerbachsches oder freudsches Gemeingut subsumieren, aber es geht hier bemerkenswerterweise keine Spur von Religions*kritik* mit ihr einher, sondern vice versa kultiviert die Religion ursprünglich die Imagination, pflegt und kultiviert also *das* kulturgenetische ›Vermögen‹ des Menschen. Und sofern Blumenberg hier selber imaginiert und fabuliert, stellt er sich in eben diese Tradition der ›*Kulturreligion*‹.

Die Religion liegt der Wirklichkeitsgestaltung im Rücken und stärkt ihr denselben. Sie genügt sich also nicht in der Wirklichkeitsvermeidung, sondern sie ist Distanz nicht mit dem Zweck, aber mit der Folge kultivierter Wirklichkeitsgestaltung. Somit fungiert sie nicht einfach als lebensweltliche Ressource für kommunikatives Handeln, sondern sie ist Lebenswelt›wahrung‹, die nicht einfach ›konstituiert‹ wird, sondern allmählich entsteht im Kult. Die Lebenswelt liegt ursprünglich der Religion zugrunde, wie sie von ihr kultiviert und als kulturelle Lebenswelt gewahrt wird. Die Genese kultureller Lebenswelt ist die faktizitäre wesentliche Nebenwirkung der Nichtintentionalität in der Gestalt von Imagination, Traum und Religion.

Die Hüter der Tempel sind daher die kulturellen Repräsentanten der imaginierenden Höhlenbewohner und damit die Tempel die kultivierten Imagi-

nationshöhlen. Daß die Priester ›Hüter‹ der Tempel sind, drückt zugleich deren Gewahrsein um die Schutzbedürftigkeit der Tempel als Kulturhöhlen aus. Die Kulturreligion bedarf der Erhaltung der Distanz gegenüber bedrängender Wirklichkeit, gegen die Wirklichkeit von Flucht oder Angriff, der sie sonst erliegen würde. »Als Lebenswelt ist die Höhle eine verteidigungsfähige [und -bedürftige] Welt« (H 168). Die Grundmetapher für die Rolle der Priester ist hier der von Hans Jonas übernommene *homo pictor*[39] als derjenige Mensch, der Bilder schafft und darin die ersten symbolischen Formen entwirft. Wenn bei Cassirer die Entstehung der Kultur symbolischer Formung in der basalen Ausdrucksfunktion und -darstellung in Sprache und Mythos kraft der Metaphorizität entfaltet wird, ist hier bei Blumenberg der Priester als pictor die Grundgestalt des animal symbolicum. Die Religion ist dann nicht nur eine auch wieder vorübergehende Folge der Kultur, sondern hat die wesentliche Funktion, den Raum der Kultivierung zu ›hüten‹ und die Zeit dieses Raumes, die Zeit der imaginativen Nachdenklichkeit, mit Muße zu gestalten.

9. Imaginative Nachdenklichkeit versus Selbstbehauptung

In der Funktion[40] der Hüter und Gestalter von Nichtintentionalität vollziehen die Priester im Kult einen wesentlich anderen Daseinssinn als den der Selbstbehauptung gegen die absolutistische Wirklichkeit der Jäger in der Situation von Flucht oder Angriff. Der ›Geist‹ resp. die Kultur stehe so gesehen »von diesem Ursprung her und durch ihn zur Rationalität der Selbsterhaltung verquer« (H 34). Die Vermutung, nicht alles Dasein sei intentional und nicht aller Daseinssinn die nackte Selbsterhaltung, gewinnt hier symbolische Gestalt: Kultur und final die Kulturreligion ist das eigenartig Andere der Selbstbehauptung, die von ihm zehrt: Keine Selbstbehauptung gegen die bedrängende Wirklichkeit ohne die Lebenswelt im Rücken. Andererseits aber ist die Nichtintentionalität ohne Intentionalität leer, die religiöse Höhlenwelt ohne »Antagonismus« zur bedrängenden Welt der Jäger und Sammler »nur trister Aufenthalt« (H 35). Darin zeigt sich eine Grundspannung von Blumenbergs implikativem Wirklichkeitsbegriff, zwischen Imaginations- und Selbstbehauptungswelt, die ihn nicht in eine Selbstgenügsamkeit der Imagination abgleiten läßt.

Unter der Perspektive dieses Antagonismus, also der (nicht reduktionistischen) auf die Rückbindung an die bedrängende Wirklichkeit, kommen die Nebenwirkungen der Nichtintentionalität in den Blick, ihre sekundäre Funktion zur ›Wirklichkeitsbewältigung‹. So gesehen entsteht in der Höhle die »›Kultur der Sorge‹«, mit ihrer »Technik …, der unmittelbaren Wahrneh-

[39] H. JONAS, Organismus und Freiheit, 226-257.

[40] ›Funktion‹ ist hier offensichtlich nicht reduktiv funktionalistisch zu verstehen, sondern als erwartungshaltige deskriptive Bestimmung einer semiotischen Relation.

mung nicht Gegebenes zu vergegenwärtigen: das Abwesende und Ausstehende oder Bevorstehende operabel zu machen« und zwar im »Bild, im Symbol, im Namen und schließlich im Begriff«, wodurch die »›Weite‹ der Wirklichkeit … als *Möglichkeit* vorstellbar« werde (ebd.).[41]

Im »Horizont« dieser Möglichkeiten gewinne der Mensch »ständig an Intentionalität. So wird die Höhle Stützpunkt für die Bewältigung der Wirklichkeit im *Vorgriff* auf deren Horizonte« (H 36) – und diese Horizontvorgriffe haben die Gestalt der absoluten Metaphern und ihrer Verwandten wie der Fabel.[42] Spätformen dieser Horizontvorgriffe sind auch Blumenbergs ›fabulöse‹ imaginative Horizontbesetzungen seines Verständnisses von Kulturgenese, Menschwerdung des Menschen und Entstehung wie Funktion der Religion. Er entwirft in der phylogenetischen Fabel in ›ursprünglicher‹, origineller Weise retrospektive Horizontbesetzungen für den Anfang der Kultur aus dem Zögern, das Nachdenklichkeit ermöglicht. Damit macht er einen kulturhermeneutischen Vorschlag zur Selbstverständigung des Menschen über seinen Anfang als Mensch wie zur Entstehung der ›Kulturreligion‹. Der in der Höhle mögliche Horizontgewinn als Gewinn an Intentionalität ist allerdings nicht ohne Folgen. In der Enge des Raumes immer weitere Horizonte zu entwerfen, geht nicht ohne Steigerung der Erwartungen, ohne Eskalation der Möglichkeiten und Wünsche. Die Dynamik des Vorgriffs und des Aussein auf immer mehr wird mit der Zeit zum Problem.

10. Teuflische Zeitnot
Ein Mythos der Selbstbehauptung in der Enge der Zeit

»Der Teufel weiß, daß er wenig Zeit hat«[43] ist ein theologisches Beispiel Blumenbergs für eine bestimmte Unbestimmtheit, deren vorstellungsförmige Bestimmtheit ihres ›Urstifters‹ vergangen ist. Dieser »Einsatzmythos« selber sei »nur eine Formel für etwas …, was sich begrifflich nicht hätte ausdrükken lassen: Die zum Unheil des Menschen entschlossene Macht steht ihrerseits unter dem Druck der Zeit« (SZ 86, vgl. LzWz 71). Erst die eigene Arbeit am Mythos in freier Variation läßt ihn wieder semantisch dicht werden und damit pragmatisch valent bleiben. Die Unbestimmtheit dieses biblischen Kurzmythos ist (für uns) eine Folge des Kontextverlustes, anders gesagt des Verlust derjenigen Lebenswelt, in der man noch genaue Vorstellungen

[41] »Es ist mittelbar doch wieder nur Umformung der Selbsterhaltung, was die Höhle befördert: die langfristige Besorgung des Daseins durch Abwägung seiner Möglichkeiten und Abschätzung unbestimmter Zeitdimensionen, alles dessen also, was unter dem Forderungsdruck des freien Raumes und seiner augenblicklichen oder nur zu verzögernden Handlungsentscheidungen nicht Platz greifen konnte« (H 35).

[42] Vgl. zum ›Horizontvorgriff‹ B. DEBATIN, Rationalität der Metapher, 300ff.

[43] Mit Apk 12,12, LzWz 71; in SZ heißt der Satz noch *»Der Teufel hat nicht viel Zeit«* (SZ 85).

vom Teufel hatte.[44] Dieser Verlust der lebensweltlichen Genauigkeit bedeutet einen Gewinn an imaginativem Variationsspielraum: an Interpretationsbedürftigkeit wie -fähigkeit, die Blumenberg in beispielhafter Weise nutzt. Mochte der Verfasser der Apokalypse des Johannes noch eine recht genaue Vorstellung vom Teufel haben, der heutige »Leser muß es anderswoher nehmen, etwa aus seinen Erfahrungen mit der mehr als ein Jahrtausend späteren Malerei« (ebd.). Denn was es »den Zeitgenossen bedeuten konnte zu erfahren, dieser Teufel habe nicht viel Zeit, das entzieht sich vollends der Anschauung« (ebd.). Und wenn die ganze Anstrengung historisch-kritischer Arbeit in dieser Hinsicht darauf aus sein mag, zeitgenössische Bilder und die Vorstellungsformen der Quellen zu eruieren, ist damit doch für die religiöse wie theologische Brauchbarkeit wie für die freie Varianz noch nichts getan. Angesichts Blumenbergs nachdenklich stimmender Variationsfreudigkeit ist für ihn »erstaunlich, wie wenig Material zur Auffüllung der imaginativen Leere die Exegetik an diesem Satz erbracht hat« (ebd.).

Er selber ›entmythologisiert‹ diesen Satz, genauer gesagt interpretiert er ihn nicht existenzial, sondern lebensweltphänomenologisch: »Enge der Zeit ist die Wurzel des Bösen« (LzWz 71). Um der Prägnanztendenz willen und zur phänomenologischen Fortbestimmung variiert Blumenberg diese Mythenvarianz auch noch weniger mythisch: »Immer weniger Zeit für immer mehr Möglichkeiten und Wünsche«, und elementarer: »Die Welt kostet Zeit« (LzWz 73). Demgegenüber ist Norbert Bolz' Variation dieses Ein-Satz-Mythos in gewisser Weise handgreiflicher mit einem Ton der Technikkritik: »Das Teufelszeug ist ein Inkognito der Techniken, Zeit zu gewinnen«[45]. Diese Zeit ist die Zeit des ›Bösen‹; während die Zeit zur Nachdenklichkeit mitnichten auf teuflische Techniken zurückgeht.[46] Blumenberg dagegen verzichtet dezidiert darauf, im Gestus der heideggerschen Technikkritik »menschliche Bosheit zu dämonisieren«, sondern ist phänomenologisch deutlich zurückhaltender, wenn er sie »aus dem schlichten Mißverhältnis entstehen« sieht, »daß ein Wesen mit endlicher Lebenszeit unendliche Wünsche hat« (LzWz 71f).

Wenn denn die Phänomenologie die Horizonte weitet und Möglichkeiten eruiert wie variiert, wird diese Schere noch verschärft. Die Phänomenologie arbeitet wie die imaginierenden Höhlenbewohner an den Horizonterweiterungen, die aber unter dem Zwang der Zeit leidvoll werden. Wie die phänomenologische Nachdenklichkeit Zeit braucht und verbraucht, so verschärft sie dabei noch das Gewahrwerden der Enge der Zeit angesichts der

[44] Ob dem allerdings gegenwärtig noch so ist, kann man angesichts der Modereligion des Okkultismus und des sog. Satanismus fragen. Die Unanschaulichkeit Gottes jedenfalls übertrifft die Vielgestaltigkeit des Teufels vermutlich um ein vielfaches.

[45] N. Bolz, Das Böse jenseits von Gut und Böse, 271.

[46] Im übrigen ist diese Wendung von Bolz eine Übernahme von Blumenbergs Formulierung, »daß das Diabolische ein Konzentrat der das Leben durchziehenden Techniken und Kunstgriffe ist, Zeit zu gewinnen, um mehr von der Welt zu haben« (LzWz 73).

Horizonterweiterungen (zumal wenn man über Nachdenklichkeit schreibt). Metaphern sind dann gegebenenfalls auch so motivierte wie dringend gebrauchte Abkürzungen[47] als Vorgriffe auf die Horizonte, die sich entziehen und dabei ausweiten, wenn man sich ihnen nähert. Wenn »Zeitgewinn als das Radikal aller Wünsche auf Erweiterung und Zugewinn an Lebensrealität« (LzWz 74) gelten mag, sind Metaphern Formen des Zeitgewinns in paradigmatischer Verdichtung. Eine ›Entdeckung der Langsamkeit‹ wie auch das Verweilen bei den Phänomenen ist daher gerade kein Apotropeion gegen die teuflische Zeitnot, sondern einerseits deren Verschärfung im Vollzug, andererseits im glücklichsten Fall deren Vergessen. Die Nachdenklichkeit ist daher auch eine Form glücklichen Vergessens der Enge der Zeit, sofern sie im Vollzug sich die Zeit gleich sein läßt. Aber das hat enge Grenzen.

Die vielleicht entscheidende Koppelung in der Neuzeit ist die symbolische Äquivalenz von Zeit und Geld als dem universalen Äquivalenzmedium. Zeit kostet Geld und Geld kostet Zeit; oder Leben kostet Geld und Geld kostet Leben. Geldgewinn ist dann die Abkürzung zum Zeitgewinn, bei aller Leere. Der Geldmangel ist Zeitmangel und Mangel an Möglichkeitsmacht.[48] Die Enge der Zeit ist die Wurzel des Bösen bedeutet auch, *die Enge der Zeit ist die Wurzel der Sünde.*[49] Um nicht nur eine *Wurzel* zu haben, aber nicht zu nennen, was ihr entspringt, also um phänomenologisch Beschreibbares benennen zu können, kann man auch variieren, die Enge der Zeit ist die *Erfahrung* der Sünde, als die Erfahrung ihrer Wirklichkeit und darin Wirksamkeit, wie bedrängend präsent in Kirche, Theologie und Glaubensleben. Darauf mit ›Teufelszeug‹ zu reagieren, mit Techniken, Zeit zu gewinnen und sich über das nächste Jahrtausend zu retten, ist so selbstverständlich, wie es die ganze Not dieser Enge ausdrückt, die ›Krisis‹ nicht nur der Wissenschaft. Daß die Enge der Zeit der Grund des Bösen sein mag, ist in der letzten vorgeschlagenen Variante entschärft zur Erfahrung der Sünde, um nicht ursprungslogisch gleichsam mythisch deren ›Grund‹ namhaft zu machen. Aber die Varianten sind bedrängend genug, wenn sie zeigen, wie eine Trivialität in dieser Perspektive hamartiologisch qualifiziert wird. Sowenig es Blumenberg um Dämonisierung geht, sowenig geht es hier um Moralisierung, sondern um ein nicht ganz hypothetisches Beispiel, wie sich aus zunächst Trivialem – aus Selbstverständlichkeiten – weniger triviale Konsequenzen ergeben, wie ein Topos in imaginativer Varianz perspektivische Pointen ermöglicht.

---

[47] Vgl. W. STEGMAIER, Weltabkürzungskunst, 132ff, zu den Metaphern 140f.

[48] Und in diesem Zusammenhang gälten auch die Varianten: ›Die Kirche weiß, daß ihr wenig Zeit bleibt‹ angesichts des Mitgliederschwunds, oder ›Die Theologie steht unter Zeitdruck‹ angesichts von barbarischem Kulturabbau und fraglich werdender Staatskirchenverträge.

[49] Oder auch: Die Enge der Buchdeckel ist die Wurzel der Mißverständnisse. In vergleichbarem, aber doch signifikant anderem Sinn gilt schließlich ›Das Leben des Glaubens ist auch nur Lebenszeit‹.

Es mag auf den ersten Blick obskur wirken, angesichts dessen für den Luxus der Nachdenklichkeit zu plädieren. Aber in diesem Widerstand gegen den Absolutismus der Zeit mit ihrer Enge könnte ursprünglich das Denken des Glaubens vor der Engführung bewahrt werden, nur noch auf etwas aus zu sein wie aktuale Krisenbewältigung. Die Enge der Zeit hat nicht ›nur‹ eine anthropologische Pointe, sondern auch eine hamartiologische.

11. Paradiesausgang: Die Fabel vom Bleiben der Sünde

»Mag nach dem Römerbrief des Paulus der Tod durch die Sünde in die Welt *gekommen* sein, in ihr *geblieben* ist die Sünde jedenfalls wiederum durch den Tod« (LzWz 72). Die exegetisch vielleicht unerhebliche, phänomenologisch pointierte Spekulation über das Bleiben der Sünde durch die Enge der Lebenszeit ist theologisch nun gar nicht unerheblich. War es der Theologie doch stets ein Problem, zu sagen, was Sünde meint. Augustins Versuche waren darin phänomenal so reich wie verheerend in ihrer phänomenalen Wirkung als Moralisierung der Sünde, die mitnichten ein neuzeitliches Problem ist. Blumenbergs Vorschlag ist in dieser Hinsicht so phänomenal dicht wie fern der moralischen Verkürzung. Was es sein könnte, das Axt-Piscalar meint, wenn ihr als wesentliche – und auch durchaus zureichend unbestimmte – Bestimmung der Sünde gilt, »daß wir uns selbstverständlich sind«[50], wäre die Selbstverständlichkeit, daß wir uns durch die Enge der Zeit stets selber entzogen werden – und nicht nur durch das ›nos ponit extra nos‹ der Liebe. Dieser Selbstentzug ist der Entzug des Horizontes, an dem der Mensch nicht nur leidet, sondern gegen den er gar nicht anders kann, als mit Selbstbehauptung anzuarbeiten. Auch theologische Wissenschaft und die Politik der Kirchen können meist gar nicht anders. Nur ist es eine entscheidende Pointe Blumenbergs, diese Arbeit gegen die Enge der Zeit gerade nicht zu moralisieren, also auch die Selbstbehauptung nicht zu verteufeln, wie es bei Bolz mitschwingt, sondern zu verstehen und allenfalls indirekt zu ›therapieren‹. Das Paradies wäre einst die Indifferenz von Lebenszeit und Weltzeit, ursprünglich wie final (ebd.). Darin war sie der Raum zeitloser Gelassenheit und nachdenklicher Ruhe. Das Paradies als Metapher der Lebenswelt ist derart eine retrospektive Imagination, an der sichtbar und verstehbar wird, was wir verlassen haben; und auch was es sein könnte, wenn wir in Nachdenklichkeit versinken.[51]

---

[50] CHR. AXT-PISCALAR, Ohnmächtige Freiheit, 303. Ihre These wird hier variiert; vgl. unten III B 3.

[51] Und zwar nicht als Verewigung der Lebenszeit, das wäre die Hölle, sondern als ›noch nicht‹ oder ›nicht mehr‹ der schmerzhaften Divergenz. Vgl. die Akzeleration der Zeit seit der Genese des Christentums (E. BENZ, Akzeleration der Zeit als geschichtliches und heilsgeschichtliches Problem, vgl. SZ 85f). Beschleunigung der Zeit bedeutet »Gegenwartsschrumpfung« (H. LÜBBE, Die Modernität der Vergangenheitszuwendung, 150).

»Die Vertreibung aus dem Paradies hat noch nicht das Letzte an Auslegbarkeit hergegeben und wird es wohl auch nicht. Aber eine der vorletzten Fragen an den Mythos könnte sein: Vertreibung – war das überhaupt nötig, zerstören sich Paradiese nicht selbst? Vollkommener Einklang zwischen dem eben der Schöpferhand entsprungenen Menschenwesen und seiner Gartenwelt ist denkbar, doch kaum mehr als für einen Augenblick« (LzWz 74). Das ist nicht mehr eine handlungslogische Auslegung der Paradiesgeschichte, sondern eine lebensweltphänomenologische. Blumenberg imaginiert sie als eine etwas andere phänomenologische Fabel, eine des lebensweltlichen Ursprungs der Schere von Lebenszeit und Weltzeit und des Gewahrwerdens der Endlichkeit des Paradieses wie des eigenen Daseins in der unvermeidlichen Selbstbehauptung.

»Ein Garten, das ist wunderbar erdacht, ist ein Areal begrenzter Erfahrung; aber an Grenzen zu stoßen weckt und erregt den Zweifel, ob Größeres nicht jenseits der Grenze warten könnte. Im Grunde ist das Verbot, von dem einen Baum im Garten zu essen, nichts anderes als die Aufrichtung einer Grenze zum Vorenthaltenen im Garten selbst. Und dann erst die Zeit: Vier Jahre nach dem Tage 0 taucht am Himmel des Paradieses der erste Fixstern auf – *Alpha Centauri* mag Adam ihn genannt haben –, und vielleicht gab er das erste Gefühl davon, die Welt könne Vorbehalt auch in der Zeit sein. Da war ein Stück Wirklichkeit, das sich nicht um den Menschen zu kümmern schien, nicht war wie die Tiere, die er bei ihren Namen genannt hatte und die sich rufen ließen. War das ein Symptom für Weiteres?

Ich brauche die Geschichte nicht auszuspinnen. Was der Mensch erfahren muß, sogar in einem Paradies, ist die Gleichgültigkeit der Welt gegen ihn. Sie besteht auch, wenn nicht vor allem, in der Unabdingbarkeit der Zeitbedingung, die sie seinem Leben stellt; und sei es in der unmöglichen Gleichzeitigkeit selbst der Genüsse eines Gartens. Die Welt war da gewesen, als der Mensch zum ersten Mal erwachte; sie bestand fort, als er zum ersten Mal einschlief. Sie scheint nicht nur Garten zu sein: Unbekümmertheit um den Menschen ist ihr wie eine ›Qualität‹ eigen. Es war leichtfertig gewesen, die Sache mit dem Rufen der Tiere bei ihren Namen für das Ausschließliche oder auch nur Exemplarische zu halten: Wünsche, die doch nichts anderes sind als Rufen von Realitäten bei ihren Namen, werden nicht wahr, und Wahres erweist sich als Ungewünschtes … Nur die stärkste aller Verlockungen, wie Götter zu sein, konnte das Wissen überbieten, was Sterben bedeutete; dazu mußte sie die Erwartung enthalten, die Zeit der Welt zur eigenen Zeit zu machen. Nur diese Rivalität von Verbot und Versuchung ist denkbar: das Wissen von der Differenz zwischen Weltzeit und Lebenszeit einerseits, das Angebot ihrer endgültigen Identität andererseits« (LzWz 74f).

Keine Welt ohne Zeit und keine Zeit ohne Zeitschere sind die beiden Voraussetzungen dieser phänomenologischen Fabel, aus der sich alles Weitere ergibt. Während der Obersatz schwer zu bestreiten ist, ist im zweiten die ganze Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins mitgesetzt. Aber er ist auch ohnedies verständlich genug. Die zeittheoretische Alternative von objektiver und subjektiver Zeit, präziser gefaßt als A- und B-Reihe[52], könnte zwar ge-

---

[52] Vgl. J.MC.T.E. MCTAGGART, The Unreality of Time, 457-484; vgl. DERS., The Nature of Existence.

netisch oder konstitutionsanalytisch auf eine der beiden Reihen reduzibel sein, wenn auch der unentwegte Streit um die Reduktionsalternative für die finale Unentscheidbarkeit zu sprechen scheint (was phänomenologisch als wechselseitige Irreduzibilität von Lebenszeit und Weltzeit verständlich wäre). Aber selbst wenn man eine antiphänomenologische Reduktion auf die ›objektive‹ Zeit etwa als Kausalität und Richtungssinn unternähme, gilt auch ›keine Welt ohne Zeit‹. Und spätestens mit dem Auftreten des Lebens entsteht ein *selber zeitliches* Verhältnis zu dieser vorgängigen Weltzeit. Und eben diese zeitliche Relation zur Relation der Weltzeit ist ›die Wurzel des Übels‹, nicht nur für die Zeittheorie, sondern ab ovo für den Menschen. Bereits diesseits der Frage, was für eine Zeit die Lebenszeit sein mag, geht dem Menschen der ›Absolutismus‹ der Weltzeit auf, und das ist der Anfang vom Ende einer präreflexiven Ungeschiedenheit beider Zeiten. »Austritt oder Vertreibung – im Kern und an der Wurzel ist das nichts anderes als die aufbrechende Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit durch Auflösung der Passung zwischen dem Horizont der Bedürfnisse und dem der Bedingungen ihrer Befriedigung« (LzWz 76).[53] Und ›Auflösung der Passung‹, die die ›Befriedigung‹ ermöglichte, ist schon ein Eintrag dessen, was ex post erhofft werden mag. Denn (hypothetisch) ursprünglich war eine Befriedigung weder nötig noch möglich, sie war schlicht selbstverständlich gegeben. Aber im ›ersten Augenaufschlag‹ erschien die Weltzeit, oder zumindest im zweiten oder dritten, und die Gewärtigung dieser Zeit ist der erste und entscheidende Selbstverständlichkeitsverlust, der Lebensweltausgang. »Aus der ›Lebenswelt selbst – ob vorgestellt im Bild des Paradieses oder unter Anleitung der Phänomenologie – steigt der Gedanke auf, der sie zerstört. Es bedarf keiner ›Vertreibungen‹« (ebd.).

Diese Variante der Paradiesgeschichte reformuliert er lebensweltheoretisch: »Lebenszeit und Weltzeit wären einmal … identisch gewesen«, was »als Grenzwert einer rückwärtigen Konvergenz, ohne den der Standard einer ›Lebenswelt‹ – als Sphäre und Phase des gedachten Einverständnisses zwischen Bewußtsein und Welt – nicht dargestellt werden kann« (LzWz 72f). Mit Hilfe der abduzierten ursprünglichen Identität von Lebenszeit und Weltzeit, wird die Genese der Zeitendivergenz lebenszeitphänomenologisch ›beschreibbar‹, es läßt sich über sie schreiben, und sie wird sagbar. Der nicht gegebene, sondern erschlossene Anfang ist eine phänomenologische Spekulation zum Verständnis der Zerfallsprodukte, resp. der Geschichte jenseits dieses Anfangs und d.h., des Ausgangs aus der Lebenswelt: »Das Bewußtsein, als Episode zwischen Natalität und Mortalität in den Weltlauf eingelassen zu sein …[,] beginnt mit der schlichten und unselbstverständlichen Wahrnehmung, daß die Welt so wenig mit dem eigenen Leben endet, wie sie mit ihm begonnen hat« (LzWz 73). Den Einsatz bildet also nicht das Sterblichkeits- oder Endlichkeitsbewußtsein im strengen Sinne, sondern die bloße Wahrnehmung der Vorfindlichkeit und Beharrlichkeit der Welt, in der wir leben und die uns überlebt. Leben und Welt bilden

[53] Daher sei für »den phänomenologischen Zuschauer« der Ausgang aus der Lebenswelt »kein Verhängnis«, sondern »vielmehr der Preis für das Bewußtsein selbst« (LzWz 76). Daß Blumenberg hier mitnichten Zuschauer ist, sondern verstrickt in diese Geschichte, die er selber imaginativ variiert, ist offensichtlich.

den Differenzursprung der Lebenszeit-Weltzeit-Differenz. Damit kommt das Verhältnis von Leben und Welt nicht als ursprünglich gegebenes Residuum der Einheit zu stehen, sondern bereits anfänglich als Konfliktverhältnis. Wie Lebenswelt imaginierter Anfang der Differenzen ist, so zugleich ein nicht stabiler Zustand, sondern ein per se auf Zerfall angelegter Anfang, als ein ›terminus‹, der die Folgen, in denen wir leben, verständlich macht durch seine hybride Komposition von Leben und Welt. Dieser »elementare Konflikt« von Leben(sdauer) und Welt(dauer) sei »nach vorne offener Verschärfungen fähig …, die sich auf die Formel bringen lassen: Immer weniger Zeit für immer mehr Möglichkeiten und Wünsche« (LzWz 73, s.o. III A 10).

Die Eskalation der Divergenz von Wunsch und Erfüllung wird damit verständlich und ermöglicht die Beschreibung der Eskalation der Zeitendifferenz; appräsent in dieser Beschreibung bleibt aber eine Weltendifferenz: War im Anfang das Leben seiner Welt fraglos gewiß, so ist diese Lebenswelt anscheinend definitiv verlassen. Erst dieser Weltverlust macht verständlich, warum Leben und Welt als Differenz wahrgenommen werden können und Leben als Weltvermeinung, als Zeit erforderndes Aussein-auf-Welt bewußt wird; als hätte das Leben nicht immer schon Welt, sondern als wäre Welt immer erst zu wünschende. Mit dem Anfang des Differenzbewußtseins hat sich anscheinend die Einstellung des Lebens zur Welt derart geändert, daß die Welt eine andere geworden ist, was Blumenberg auf die Formel bringt: »Die Welt kostet Zeit« (ebd., s.o.). Diese ›Weltformel‹ verdichtet die Struktur des faustischen Paktes, daß eine Welt nach Wunsch zu haben, das Leben mitsamt der Seele kostet und selbst dann vergeblich bliebe, oder wie Blumenberg in eigener Arbeit am apokalyptischen und faustischen Mythos meint: Die Zeit-Wunsch-Divergenz verführe »zu einem Teufelspakt, der im Kern darin bestehen muß, mit Mitteln der Magie, der Gewalt [Technik?] oder der Illusion die Weltzeit auf die Maße der Lebenszeit zu zwingen«, oder »daß das Diabolische ein Konzentrat der das Leben durchziehenden Techniken und Kunstgriffe ist, Zeit zu gewinnen, um mehr von der Welt zu haben« (ebd., s.o.).

Anders gesagt: Lebensweltverlust provoziert den Wunsch nach Zeitgewinn, um Welt (zurückzu)gewinnen. Die Welthabe ist damit immer nur vermeinte[54] und Welt zu haben eine Sache der Zeit, die eben knapp ist (vita brevis). Gegenüber Husserl scheint es Blumenberg aber fraglos, daß man immer schon in einer Welt lebt, ja, daß der Anfang des Bewußtseins das der Differenz von Leben und Welt ist, so daß Welt zu haben nicht erst als Aufgabe entsteht, aber in der Welt zu leben zur Zeit kostenden Aufgabe wird. Mit der anfänglichen Hybridität der Lebenswelt und der wahrgenommenen Differenz von Leben und Welt ist der Anfang des bewußten Lebens das Gewahrwerden der exzentrischen Positionalität, die, ohne so benannt zu werden, von Blumenberg genetisiert wird. »Jede Einlassung auf Mittelbarkeit zur

[54] Als Problem der implizierten Weltlosigkeit des phänomenologischen Bewußtseins ergibt sich: Jenseits der ursprünglichen Lebenswelt ist Welt nur als vermeinte, als gewünschte im Blick. Damit würde aber die glücklicherweise schon *vorfindliche* kulturelle Lebenswelt vergessen.

Welt ist ein Kompromiß, der den Verzicht auf die volle Intensität der Erfahrung verbindet mit dem Gewinn an Zeit, um andere Erfahrung – vielleicht wiederum unter dem Zugeständnis der Mittelbarkeit – zu machen. Was man ›das Leben‹ nennt, besteht aus dieser Art von Konzessionen und Arrangements« (ebd.).

Keine Unmittelbarkeit heißt also keine heile Gegebenheit oder Rückholbarkeit von Lebenswelt als Welt der Indifferenz resp. der Unmittelbarkeit und heißt auch, daß Leben nur exzentrisch eben mittelbar ist und damit ein Kompromiß von Wunsch und Wirklichkeit, d.h. unüberwindlich und unhintergehbar intentional strukturiert. Diese nicht transzendentalphilosophische oder existenzialontologische, sondern anthropologische Rekonstruktion an Husserl (mit dem Hintergrund Heideggers) und Plessner anschließender Grundbestimmungen fungiert hier als Auslotung der Grenzwerte des Topos von der Enge der Zeit, um ihn zum Leitfaden einer Phänomenologie der Geschichte dieses Topos resp. des in ihm dargestellten Verhältnisses von Lebenszeit und Weltzeit zu nehmen. Diese genetisch phänomenologische Perspektive Blumenbergs, die auf die Geschichte des Zeitbewußtseins zielt, zeigt ein Ausblick wie der folgende: Der »Begriff des Auseinanderklaffens von Weltzeit und Lebenszeit … gibt den Blick dafür frei, daß Formen der Vermeidung und Entschärfung dieses Sachverhalts überall wiederkehren und auffindbar sein müssen. Zeitgewinn als das Radikal aller Wünsche auf Erweiterung und Zugewinn an Lebensrealität. Insofern haben alle anderen Wünsche in jenem den Grund ihrer Möglichkeit, aber auch Empfindlichkeit wie Enttäuschbarkeit in dem Maße, wie das Bewußtsein mit dem Makel seiner Endlichkeit imprägniert wird« (LzWz 73f). Nicht Tod durch die Sünde, sondern Sünde durch den Tod (LzWz 72) und deshalb Sünde als bloße Arbeit des Lebens gegen den Absolutismus der Welt oder Aufbäumung der Lebenszeit gegen die Weltzeit ist eine theologische Pointe von Blumenbergs Phänomenologie der Zeitlichkeit.[55] Zeitlichkeit jenseits des Paradieses ist keine Folge der Verführung durch den Teufel und keine Straffolge der Sünde, sondern allenfalls umgekehrt, das Böse, die Techniken des Zeitgewinns eine

[55] Wie Blumenberg die Technisierung aus den Antrieben der Lebenswelt zu verstehen sucht gegen eine kulturkritische oder heideggersche Verfallsperspektive, so versucht er den Lebensweltausgang und die Arbeit an der Enge der Zeit nicht als Verführung zur Sünde zu mythisieren, sondern (theologiekritisch) zu ›entmythologisieren‹, indem er sie genetisch-phänomenologisch auf das Zeit- und Weltbewußtsein zurückführt. Hier entsteht ein hermeneutisches Wechselverhältnis, in dem traditionelle ›Bilder‹ lebensweltphänomenologisch verstanden und zugleich Lebenswelt und Leben in der Welt mit diesen ›Bildern‹ ›beschrieben‹ werden. Dieses Zirkelverhältnis könnte kollabieren und bloß eine Unklarheit um eine weitere vermehren, wenn nicht die hermeneutische Struktur und die phänomenologische Methode eine klare Analyse- und Darstellungsperspektive hätten: Es geht um eine Phänomenologie des Zeitbewußtseins (des inneren gegenüber dem äußeren) in seiner Geschichte als genetische Phänomenologie des Horizonts gegenwärtigen Zeitbewußtseins. Das ist zugleich eine indirekte Phänomenologie gegenwärtiger Lebenswelt auf dem Umweg der Geschichte.

Folge – wovon? Es entsteht »aus dem schlichten Mißverhältnis« der Lebenszeit gegenüber der Weltzeit (LzWz 71). »Die ästhetische Verführung zur Lebensintensität bedarf des Versuchers nicht; sie setzt das von der Kürze seines Spielraums betroffene, eben darum auch zur Daseinsfreude stimulierte Subjekt ohne Erschrecken dem Gegenspieler des Menschen in der Apokalypse gleich« reformuliert Blumenberg die Variation Jean Pauls auf den Zeitmythos der Apokalypse und zieht das Fazit: »Es bedarf der Untergänge nicht, wenn sich das Leben selbst dessen bewußt wird, was ihm bleibt« (ebd.).

Wenn es keiner Vertreibung bedurfte und daher keines handlungslogischen ›Falls‹, gerät Gott in eine andere Rolle, als er sie in der ›Matthäuspassion‹, in Blumenbergs späterem Nachdenken der Paradiesgeschichte bekommt. Dort variiert er unter dem Titel »Immer wieder: Was geschah im Paradies?« Kafkas Version, der Mensch sei nicht wegen des Sündenfalls vertrieben worden, sondern *»wegen des Baumes des Lebens, damit wir nicht von ihm essen«* (Mtp 95). Daß es keine Urschuld war, sondern »Gott hatte Furcht vor dem, was ein anderer Unsterblicher mit seiner Unendlichkeit anfangen würde« (ebd.), gerät nahe an einen ›hamartiologischen Doketismus‹, der Gott in einer der Gnosis ähnlichen Spekulation eine recht niederträchtige Furcht und Eifersucht andichtet. So variiert Blumenberg Kafka, und daß Blumenberg selber hier schreibt, belegt seine – für eine theologische Affektenlehre relevante – Inversion des Grundsatzes der Weisheit: Die ›Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang‹ meine Gottes eigene Furcht. »Für mich war selbstverständlich, daß es ein Genetivus subjectivus war: die *Furcht des Herrn* als die seine vor etwas anderem, was zu fürchten eben der Anfang seiner Weisheit gewesen war. Und es stand damit auch schon fest, daß jene Herrenfurcht sich auf den Menschen gerichtet hatte, als er ihn nicht teilnehmen ließ an seinem Paradies, nachdem er sich zum gefährlichen Mitwisser der Erkenntnis von Gut und Böse gemacht hatte« (Mtp 29). Und bei dieser Lesart gedenkt Blumenberg mit Entschiedenheit zu bleiben: »Das Schlimmste … ist in kurzer *Confessio*: Trotz seither erlangten besseren Wissens ist meine kindliche Lesart des Aulaspruches der Tenor meiner ›Theologie‹ geblieben, sofern sie diesen Namen verdient« (Mtp 29f).[56] Daß er damit in gnostischer Gesellschaft ist, bemerkt er selber (Mtp 30f). Die Pointe dieser Lesart ist aber soteriologisch qualifizierbar in dem Sinne, daß Gott in seiner Furcht vor dem Menschen dessen eskalierende Selbstbehauptung zu deeskalieren sucht – eben das, was Blumenberg nicht nur in der ›Matthäuspassion‹ selber unternimmt. »Die Heilsveranstaltungen Gottes kamen zwar dem Menschen zugute, waren aber Vorkehrungen zur Sänftigung seiner [des Menschen] Eigenmacht und Aufsässigkeit, Einladungen zu einer befriedeten Gemeinschaft unter Ausschluß

[56] Der ›Aulaspruch‹ meint den Grundsatz von der ›Furcht des Herrn‹. Blumenberg hatte diesen Spruch in Schulzeiten über der Orgel in der Aula seiner Schule stets vor Augen (Mtp 28). Vgl. dazu U. WILCKENS, Gescheiterte Schöpfung? Theologie der Matthäuspassion.

derer, die sie durchaus nicht wollten« (Mtp 30). *Gegen einen, der wie Gott sein will, nur Gott selber*, ist Blumenbergs Inversion des Goethespruches – mit der Horizontintention, von dieser Konkurrenz lassen zu können.[57]

Mit dem Aufgang der Weltzeit sei im Paradies das Paradies schon verlassen, ist eine imaginative *Umbesetzung* des handlungslogischen »Verbrechen[s] gegen Gottes Majestät« (Mtp 97) durch eine unvermeidliche und nicht als Schuld zuzurechnende Dynamik antagonistisch zeitlichen Daseins. Was man als ›hamartiologischen Doketismus‹ angreifen könnte, hat aber nicht nur den Vorteil der Verständlichkeit und Sagbarkeit dessen, was es gewesen sein mag, was mit der ›Sünde‹ gemeint war (und sein kann), sondern hat auch eine theologisch unverächtliche ›Nebenwirkung‹: den Fortgang der Geschichte nicht bloß im Fall und die Dynamik der folgenden Geschichte nicht im Zorn Gottes über seine Beleidigung gründen zu lassen, der den Tod Jesu am Kreuz zur Versöhnung des Zornigen verkommen ließe. Genau letzteres sei die Grundmetapher derjenigen Theologie, die auch in Bachs Passion vorausgesetzt sei[58], wie schon bei Anselm. Dieser Vorstellung, gegen die auch das biblisch-theologische Neuverstehen des Opfers als inkludierender Stellvertretung anarbeitet, versucht Blumenberg mit seiner Version des Todes Gottes abzuarbeiten und darin loszuwerden.

Seine zeitphänomenologische Version der Paradiesgeschichte ist die imaginative Umbesetzung dessen, und der ›Tod Gottes‹ wird damit zum Tod des ›Unbegriffs‹ eines zornigen, beleidigten Gottes, der nach Genugtuung schreit. »Der *beleidigte* Gott, das ist die Ausgangsthese, wird der *gescheiterte* Gott sein« (Mtp 15). Mit der *Entlastung des Glaubens wie der Theologie von diesem Gottesbild*[59] geht es nicht um denjenigen Tod Gottes, der eine Funktion der eskalierenden Selbstbehauptung Nietzsches war, sondern um den ›Tod‹ des Gottesbildes, das die eskalierende Konkurrenz von menschlicher und göttlicher Selbstbehauptung begründet. »Es geht um keinen Atheismus, sondern um die ›Umbesetzung‹ der Stelle des einzigen Gottes, für die es die bloße Anmeldung des Anspruches *Ich auch!* nicht geben kann. Die Rivalität kann nur absolut sein« (Mtp 16). Und dieses Gottesbild umzubesetzen ist *auch* eine *Entlastung Gottes* von der ihm angedichteten Eifersucht und Konkurrenz gegen sein Geschöpf.[60]

---

[57] Und wenn Gottes Furcht der Anfang war, so ist sein Tod das gefürchtete Ende: »Erst viel später wurde mir klar, daß die ›Furcht des Herrn‹ sehr weit gehen mußte, wenn der ›Tod Gottes‹ die letzte Drohung des Menschen in seiner Selbsterhebung zum ›Übermenschen‹ war« (Mtp 30).

[58] Mtp 33ff, vgl. 15, 57, 161.

[59] Gegen O. MARQUARDS ›Ultrakurzversion‹ von Blumenbergs Philosophie, es gehe ihr im Grunde um ›Entlastung vom Absoluten‹ (Entlastung vom Absoluten, XIX). Diese Formel hat allerdings einen pointierten Doppelsinn, der von Marquard vielleicht nicht intendiert war: den Menschen *und Gott* vom ›Absoluten‹ zu entlasten.

[60] S.u. zur Passionsphänomenologie III D 5 und F.

12. Deeskalation der theologischen Horizontintentionen

Wenn man sich einmal mit der Phänomenologie Blumenbergs auf derartige Nachdenklichkeit einläßt, weiß man anfangs nicht genau, was dabei herauskommt. Ob sie Ergebnisse zeitigt und ob die denn brauchbar sein werden, ist keineswegs sicher. Blumenbergs Metaphorologie als eine nachdenkliche Phänomenologie und zugleich eine nachdenklich stimmende Phänomenologie enthält sich weitgehend der Ergebnisformulierung. Wenig Greifbares, aber viele Möglichkeiten, wäre ein ergebnisorientiertes Fazit; aber auch eine Untertreibung, denn die bestimmte Unbestimmtheit seiner Texte provoziert die imaginative Fortbestimmung, und die erzählerische Vagheit seiner freien Variationen spielen dem Leser zwar Freiraum zu, sind aber von untergründig merklicher Bestimmtheit. Die Sünde nicht zu moralisieren und ihr ubiquitäres Bleiben dennoch sagbar und verständlich werden zu lassen, wie auch den Anfang der Sünde als nicht handlungslogisches, sondern lebensweltlich unvermeidliches Aufgehen der zeitlichen Grunddifferenz des Daseins zu verstehen, ist nicht wenig.

Aber es bleibt bei möglichen Vorstellungen, im *Konjunktiv der Imagination* dargestellt und nur als Vorschlag zur Verständigung entworfen. Das motiviert diejenige Theologie, die hier mehr Bestimmtheit will und braucht, vermutlich zum naheliegenden »Einwand, die Metaphorologie, erst recht eine Theorie der Unbegrifflichkeit, hätte es mit irrationalen Dezisionen zu tun, bringe den Menschen auf den Esel des Buridan« (SZ 88), angesichts vielerlei Möglichkeiten, die man in der versonnenen Nachdenklichkeit entdekken mag. Diesem Befund sah sich auch Wittgenstein gegenüber: »Wenn manchmal gesagt wird, die Philosophie eines Menschen sei Temperamentssache, so ist auch darin eine Wahrheit. Die Bevorzugung gewisser Gleichnisse ist das, was könnte man Temperamentssache nennen und auf ihr beruht ein viel größerer Teil der Gegensätze, als es scheinen möchte«[61]. Mit der Theologie verhält es sich in dieser Hinsicht ganz genauso: ob sie Gleichnisse bevorzugt oder nicht, und wenn, dann welche.

Die Metaphorologie beabsichtigt in der nachdenklichen Auslotung der Möglichkeiten und ihrer imaginativen Variation »die Erwägung dessen, was wir als Erfüllung der Intentionalität des Bewußtseins leisten sollen, zu ergänzen durch die eher anthropologische Abwägung, was wir uns an Erfüllungen leisten können« (SZ 89). Die Auslotung von Möglichkeiten ist eine – von Blumenberg in der ›Matthäuspassion‹ theologisch ausgeführte – Horizontabschreitung gegenwärtiger Möglichkeiten (so paradox das auch ist). Zur Variation wäre hier die theologische ›Abwägung‹ zu ergänzen, ob auf Erfüllung von Intentionen aus zu sein, den Ursprung der Theologie ausma-

[61] L. WITTGENSTEIN, Vermischte Bemerkungen, 478 (die Satzstellung wäre wohl zu korrigieren); vgl. ebd. 451 (»Ein gutes Gleichnis erfrischt den Verstand«), und 476 (»Was ich erfinde, sind neue *Gleichnisse«)*; vgl. zu seiner »Bevorzugung gewisser Gleichnisse« in SZ 88 (ohne Nachweis).

chen kann. Damit würde Theologie auf die Vollstreckung theologischer Selbsterhaltung reduziert, was zumal in der Enge der Zeit als das Selbstverständlichste erscheint. Das Andere dieser Selbstverständlichkeit scheint mir hingegen erwägenswert zu sein und sekundär vielleicht auch hilfreicher.

Blumenberg vollzieht hier ohne nähere Begründung eine grundsätzliche Perspektiveninversion von der Frage ›Was sollen wir …‹ auf die ›Was können wir …‹. Dieses ›*Können*‹ ist doppeldeutig, einerseits als die genannte Möglichkeitsauslotung, mit der Folge der Theologie als Möglichkeits›wissenschaft‹, andererseits aber auch als elementare Infragestellung all dessen, was denn gesollt wird oder werden soll. Schon diese Umperspektivierung ist eine elementare Limitierung, weil wir – so scheint unterstellt – nicht alles können, was wir sollen. Darin liegt einerseits eine pragmatische Entgegnung zur Deontik des ›Du kannst, denn du sollst‹. Diese Äquivalenz gelte nicht, und zwar aus anthropologischen Gründen. Die Mängelanthropologie läßt keine unendliche resp. absolute[62] Forderung zu, sowenig wie sich beim späten Kant diese Forderung ohne dezidiert gnädige Anerkenntnis des guten Willens für die Tat durchhalten ließe, wie Blumenberg in seiner Kantauseinandersetzung zeigen wird.

Die Frage ›Was können wir …‹ bringt mit dieser Konstellation noch eine weitere Konnotation mit sich. Wenn sie nach dem fragt, was wir uns an Erfüllungen leisten können, fragt sie implizit nach dem, was wir hoffen dürfen, und geht damit vom Primat der religionsphilosophischen Frage Kants aus, und dies nicht nur im Blick auf die Themen der drei Postulate, sondern auf die vierte Grundfrage Kants, was ist der Mensch. Es zeigt sich damit, wie Blumenbergs Umstellung der kantischen Fragen von der anthropologischen Grundfrage geleitet ist. Diese Konstellation der Fragen ist mitbestimmt durch die interpretative Tendenz der anthropologischen Deeskalation. Blumenberg hat, wie gesehen, anthropologische und phänomenologisch-neuzeittheoretische Gründe, die Eskalation der Bedürfnisse und Erwartungen für das Selbstverständliche zu halten, und intendiert demgegenüber die Entselbstverständlichung dieser Tendenz durch kalkulierte Umbesetzungen und imaginative Variationen.

Was für die Anthropologie gilt, scheint ihm auch für die Theologie zu gelten. Eskalation der Selbstbehauptung hat ihr religiöses Pendant in der »Gottesvergrößerung« (Mtp 100ff) als dem frommen Grundtrieb zur Steigerung des Gottesbegriffs, die der Keim des Theismus sei. »Theologie zu betreiben« heiße »zu deutsch: Gott hochzutreiben, ihn zu übertreiben im Sinne des Sprungs zwischen den beiden Definitionen, die … Anselm von Canterbury gefunden hatte: Gott sei, worüber hinaus nichts gedacht werden könne – *und* er sei größer als alles, was je gedacht werden könne« (Mtp 100f).[63] Diese theologische *Eskalation* unter der Leitung des Begriffs als symbolischer

[62] Die moralphilosophisch auch semantisch keinen Sinn macht; vgl. E. TUGENDHAT, Vorlesungen über Ethik, 65ff.

Form der Selbstbehauptung Gottes und der ›nur wenig geringeren‹ mitlaufenden Selbstbehauptung des Menschen in der Selbsterniedrigung (wie Nietzsche anhand der Demut diagnostizierte) oder der Selbststeigerung zu *deeskalieren*, ist die theologische Konsequenz der Frage ›Was können wir …‹, die aber offensichtlich untergründig behauptet, ›Wir sollen weniger‹. Gegenüber der Vorstellung vom beleidigten zornigen Gott ist die Phänomenologie Theologiekritik, gegenüber den reflexiven Steigerungen eines ›reinen Gottesbegriffes‹ Theismuskritik als einfachste Formel für das Grundanliegen dieser Deeskalation, und angesichts auch zeitgenössischer theistischer Religionsphilosophie scheint dies unter dem Zeichen der gründlich christologisch motivierten Religionsphänomenologie Blumenbergs in der ›Matthäuspassion‹ nicht abwegig; allerdings auch nicht besonders originell. Die Pointe scheint mir auch hier in der pragmatischen wie rhetorischen Gestaltung dieser Interpretationsperspektive zu liegen. So sehr sie einen ärgern kann, zeigt sich doch schon darin, wie eminent wirksam und pragmatisch valent sie ist.

Nachdem im vorangehenden der Stil der Nachdenklichkeit und dessen Pragmatik anhand einiger topisch konstellierter Beispiele gezeigt und theologisch fortbestimmt wurde, soll im folgenden zunächst die semiosische *Dialektik von Bestimmtheit und Unbestimmtheit*, die Blumenbergs Rückführung auf Unbestimmtheit und seiner imaginativen Form der Fortbestimmung zugrunde liegt, erörtert werden. Die Metapher als bestimmte Unbestimmtheit, die Umbesetzung der Metapher vom zornigen Gott durch die des furchtsamen Gottes, die imaginative Variation des Teufelsmythos und der Sündenmetaphorik und die imaginative Ausdichtung der hinreichend unbestimmten Paradiesmetaphorik: das alles sind Formen der Rückgewinnung von Unbestimmtheit, der eigenen Varianz von Unbestimmtheit und der Umbesetzung orientierender bestimmter Unbestimmtheiten.

Daran anschließend soll an *Blumenbergs Cusanusinterpretation* gezeigt werden, wie er in dessen paradoxaler Theologie die Entdeckung und die imaginative Gestaltung elementarer Unbestimmtheit ausgeführt findet. Cusanus' konjektural verfahrende Theologie bildet einerseits ein Paradigma für Blumenbergs eigene imaginativ variierende Phänomenologie wie auch für seine Auslotung der Möglichkeit einer Theologie in der Neuzeit. Nach dem neuzeittheoretisch erörterten Zerfall des Gottes›begriffs‹ im Spätmittelalter sieht Blumenberg in Kants Religionsschrift die *religionsphilosophische Ermöglichung der ›Wiederkehr Gottes‹ in der Neuzeit*, also die Rückgewinnung der Denkbarkeit Gottes. Diese Denkbarkeit ist die Alternative zur Eskalation

[63] Blumenberg fährt fort: »In diesem Zwischenraum – um ihn nicht ›Spielraum‹ zu nennen – findet das Großmachen Gottes statt, das wie alles andere in Religionen sonst auch zur gedankenlosen Phrase verfallen kann« (Mtp 101). Zunächst ›*kann*‹ das Denken Gottes verfallen, ist selber also keine Verfallsform, und erst dann findet das ›Großmachen‹ zwischen diesen Grundformeln statt. Die *erste* Formel Anselms erscheint hier noch nicht als ›Großmachen‹. Das eigentlich Problematische wäre dann die Übersteigerung zur Undenkbarkeit Gottes – wie auch Jüngels Erachtens nach.

menschlicher Selbstbehauptung mit ihrer Folge des ›Todes Gottes‹ nach Nietzsche, an der Blumenberg in einer Weise leidet, die schon 1947 und 1954 deutlich und in der ›Matthäuspassion‹ weiter bearbeitet wird. Um Gottes willen wie um des Menschen willen bedarf es einer Umbesetzung des ›absolutistischen‹ Gottesgedankens wie seines humanen Konkurrenten, die Gott von seiner Konkurrenz mit dem Menschen wie den Menschen von seiner Konkurrenz mit Gott entlastet. Diese Problemlage systematisch aufnehmend soll schließlich ein nie geführter ›Streit‹ zwischen Jüngel und Blumenberg konstruiert werden um die Weise der Denkbarkeit und Sagbarkeit Gottes in der Neuzeit resp. um die Weise der Wiederkehr Gottes als Streit um die Neuzeit. Jüngel erschiene aus der Perspektive Blumenbergs als Paradigma theologischer Selbstbehauptung und die Metapher des Absoluten in Gottes Selbstmetaphora als letzter Grund einer normativen Metaphorologie, wohingegen er eine Deeskalation theologischer Selbstbehauptung intendiert und die Remetaphorisierung der Theologie wie in der Passionsphänomenologie der ›Matthäuspassion‹.

B. Rettung der Unbestimmtheit als Interpretationsspielraum

1. Theologie als Bestimmtheitsgenerierung und Unbestimmtheitsrückgewinnung durch die Phänomenologie

Blumenberg zufolge bedarf die Philosophie – wie die Theologie – als theoretische Denkform einer phänomenologischen Kunst des Umgangs mit lebensweltlichen Ausdrucks- und Darstellungsformen der Unbegrifflichkeit. Der ›ontologische‹, bei ihm lebensphilosophisch formulierte Grund der Unbegrifflichkeit ist die eigentümliche ›Genauigkeit des Lebens selbst‹, die sich in der *perspektivischen Genauigkeit* der Metaphern darstellt: »Die Theorie hat sich selbst als das Bedürfnis idealisiert, das dem Leben erst Grund verschafft; aber des Grundes nicht zu bedürfen, ist die Genauigkeit des Lebens selbst« (H 168). Diese Genauigkeit ist diesseits aller nachdenklichen Weiterführung die pragmatische Normalstimmigkeit unserer Handlungs- resp. Interpretationsvollzüge, in religiösen wie in anderen Zusammenhängen. Sie zehrt von semiotisch miteinander verflochtenen Perspektiven, also von einer pragmatischen Situation innerhalb von Handlungszusammenhängen. Wegen dieser ›Genauigkeit des Lebens‹ könne »im Begründungsbereich der Lebenspraxis … das Unzureichende rationaler sein als das Insistieren auf einer ›wissenschaftsförmigen‹ Prozedur, und es *ist* rationaler als die Kaschierung von schon gefallenen Entscheidungen durch wissenschaftstypisierende Begründungen« (Wirkl 125). Was für die Lebenspraxis gilt, ist auch für die Interpretationsvollzüge in theoretischen Zusammenhängen soweit gültig, als eine ›wissenschaftsförmige‹ Argumentation auch nicht ohne Rekurs auf lebensweltliche rhetorische, topische resp. konsensuelle Voraussetzungen auskommt, die einige teilen, die man anderen plausibilisieren möchte, die aber nicht so expliziert werden können, daß sie für alle zwingend, sondern allenfalls für alle nachvollziehbar oder gar plausibel werden.

Die ›Genauigkeit des Lebens‹ ist von perspektivischer und ursprünglich intersubjektiver Bestimmtheit. Sie hat geschichtliche und aktuale Voraussetzungen, die in deren Thematisierung ihre unscharfen Grenzen zeigt. Diese regionale Bestimmtheit ist umgeben von Höfen der Unbestimmtheit, denen gegenüber die Bestimmtheit zentripetal gesteigert werden kann, die aber prinzipiell nicht eliminierbar sind. Diese perspektivische Genauigkeit der Vollzüge ist interpretativ erweiterbar, aber nicht in Allgemeinheit und Vollbestimmtheit nach dem Paradigma eines ›conceptus completus‹ zu überführen. Die Darstellungsform dieser Genauigkeit sind die rhetorischen Formen der Unbegrifflichkeit als pragmatischer wie theoretischer Repräsentationsformen der ›Genauigkeit des Lebens‹. Symboltheoretisch folgt daraus für die

Theologie die Pointe, Bultmanns (von Blumenberg so genannte) »Entmythisierung« sei in der Hauptsache »nichts anderes als Remetaphorisierung« als »Zurückführung auf Unbestimmtheit« (SZ 87), also die Zurückführung ›beim Wort genommener‹, als Begriff behandelter Darstellungsformen auf ihre lebensweltliche Funktion und auf ihren semiosisch dynamischen Status als bestimmte Unbestimmtheit. Theologie wäre demnach eine Verfehlung der religiösen Ausdrucks- und Darstellungsformen, wenn sie allein darin bestände, deren propositionalen Gehalt bestimmungstheoretisch auf den Begriff zu bringen. Sofern eben dies mit den Metaphern und ihren Verwandten geschah, wurden sie ›beim Wort genommen‹ zur Metaphysik wie zu Stringenzen eines Realismus, der die ›Genauigkeit des Lebens‹ dieser Metaphern nicht mehr verstand oder für unzureichend hielt. Theologie hätte dagegen eben diese bestimmte Unbestimmtheit zu verstehen und dem Begriff gegenüber zu retten. Diese ›Rückführung auf Unbestimmtheit‹ meint die hier thematische und variierend weitergeführte Remetaphorisierung, die auf dem Hintergrund des vorigen Abschnittes als Rückführung auf den lebensweltlichen Hintergrund der Theologie zu verstehen ist in Form der Rückgewinnung ursprünglicher Nachdenklichkeits- und Variationsspielräume. »Die in der rigorosen Selbstverschärfung der theoretischen Sprache verächtlich gewordene Ungenauigkeit der Metapher entspricht auf andere Weise der oft so eindrucksvollen Abstraktionsstufe von Begriffen wie ›Sein‹, ›Geschichte‹, ›Welt‹, die uns zu imponieren nicht nachgelassen haben. Die Metapher jedoch konserviert den Reichtum ihrer Herkunft, den die Abstraktion verleugnen muß« (SZ 80).

Diese Reichtümer der mehrdimensionalen religiösen Rede zu erinnern und der Imagination (wieder) zu erschließen, ist das Grundmotiv der Remetaphorisierung. Daß damit auch die Wiederkehr einer gewissen Armut an Bestimmtheit einhergehen kann, ist die potentielle Folgelast. Deswegen ist die Rückbesinnung nicht als falsche Alternative zur Fortbestimmung und der erreichten Bestimmtheit zu konstruieren, sondern als imaginative Erinnerungsarbeit und Horizonterweiterung. Rückgewinnung von bestimmter Unbestimmtheit provoziert auch neue Anstrengungen des Begriffs, die nicht abzuweisen, aber nur als Funktion der ursprünglichen Darstellungsformen der ›Genauigkeit des Lebens‹ sinnvoll sind – so zumindest Blumenbergs lebensweltheoretische wie symboltheoretische These. Diese an Schleiermacher erinnernde Rückführung privilegiert als Geltungsgrund den Relevanzhorizont der Lebenswelt resp. der pragmatischen Kontexte. Daß auch die wissenschaftlichen Interpretationszusammenhänge selber solche Relevanzhorizonte etablieren, scheint damit reduziert und verkürzt zu werden. Aber die Selbstgenügsamkeit wissenschaftlich selbstbezüglicher Relevanz ist für Blumenberg in der Tradition Husserls ein Krisisphänomen. Diese Engführung ist aber gerade im Sinne seiner Plausibilisierung der Nachdenklichkeit vermeidbar, denn der Raum zweckfreier Lust am Zögern kann nicht nur der Raum sein, in dem alles seine pragmatische Relevanz auszuweisen hat. Auch

die selbstbezüglichen Fragen einer Wissenschaft wie der Theologie haben in dieser ›Nutzlosigkeit‹ – wie in der ›Wertlosigkeit der Wahrheit‹ – ihr genuines Recht. Die Entwicklungstendenz zu einer theoretischen Wissenschaft ist nicht nur eine semiosische Dynamik, die so irreduzibel ist, wie ihr dynamischer Antagonist, nur – so kann man Blumenbergs These hier variieren – es bedarf gerade dieser Mehrdimensionalität, von der ein semiosischer resp. interpretativer Antagonismus lebt. Und da die Tendenz zur Selbstbezüglichkeit und Theorieeskalation einer Wissenschaft wie der Theologie gerade das ist, was sich in ihrer Perspektive von selbst versteht, ist die antagonistische Entselbstverständlichung hier so sinnvoll wie nötig. Das heißt aber vice versa: Die Argumentation für eine Rückbindung der Wissenschaft an ihren lebensweltlichen Ursprung und Geltungsgrund kann nicht einsinnig sein; sie wäre sonst nicht rückführend, sondern reduktionistisch gegenüber dem semiosischen Antagonismus. In diesem Sinne ist schon eine Argumentation für die Theologie als praktischer Wissenschaft wie für die Rückführung der Theologie auf die Interpretation ›der Genauigkeit des Lebens‹ sc. eine Argumentation, und sei es auch nur in der Gestalt von Prolegomena für eine ›scientia practica‹.

2. Pragmatische Unbestimmtheit und deren Präsenz in der Theologie

In *pragmatischer* Hinsicht leben resp. handeln wir stets im Umgang mit Vagheit, ohne daß das ein Problem wäre. Daran zeigt sich nicht nur die Erträglichkeit, sondern auch die pragmatische Rationalität dieses Umgangs. »To be inducted into a practice, it is not necessary to acquire dispositions that exactly match those of other insiders … Rough matching is enough«[1]. Das aber gilt eben nicht mehr dort, wo es Verständigungs- oder Handlungsprobleme gibt. »The certainty of many vague beliefs lies in their unspecifity«[2] wie in ihrer Fraglosigkeit, die sich etwa an der Überzeugung zeigt »fire burns«, sich aber kaum bewährt, wenn man einen Stein entzünden will. Das bedeutet, nicht jede Vagheit ist unproblematisch und durch einen pragmatischen Rekurs zu entschärfen. Abweichender Sprachgebrauch oder Übersetzungsprobleme sind gerade pragmatisch motiviert und Ausdruck von pragmatisch dimensionierten Problemen wie Sprach-, Handlungs- und Kulturdifferenzen resp. der Lebensweltpluralisierung. Und keinesfalls ist das theoretische Problem der Repräsentation wie des Ausdrucks von Vagheit mit dem Pluralismus ›gelöst‹.

Das Vagheitsproblem tritt schon in ganz elementaren religiösen Vollzügen auf: etwa in Fragen im Zusammenhang der spätmittelalterlichen Bußpraxis, wann habe ich genug ›contritio‹ und wann bin ich wirklich würdig zum Empfang des Abendmahls, wieviel Ablaß brauche ich, um sicher nicht ins

---

[1] T. WILLIAMSON, Vagueness, 211.
[2] Ebd. 47.

Fegefeuer zu kommen, wann kann ich meines Glaubens resp. der Rechtfertigung gewiß sein. All das sind Fragen, in denen das Problem der Vagheit im Gottesverhältnis auftritt. Die eine Fortbestimmung setze auf die Selbstgenügsamkeit sakramentaler Formen, die andere auf die unvertretbare Glaubensgewißheit mit einer dezidierten Vereindeutigung von deren Begründung durch Gott allein. Dann mußte es verheerend wirken, die Vagheit als eine Duplizität in Gott prinzipiell zu verankern[3], oder eine ›Sünde wider den heiligen Geist‹[4] zu behaupten, in der alle Gnade wieder verloren werden könne, oder auch stetige Selbstprüfung für nötig zu erachten und die Lebensführung als entscheidende Bedingung der Rechtfertigung wieder einzuführen. In der Frage der Glaubensgewißheit war es die schon in Röm 7,25b nach Paulus wieder auftretende Problematik unausrottbaren Zweifels, die die Vagheit im Zentrum des Gottesverhältnisses wiederkehren ließ. Und dieses Problem ist in seiner Valenz nicht durch ein transzendentales Argument zu eliminieren, etwa derart, daß der Zweifel am eigenen Glauben Ausdruck desselben sei und ihn daher schon voraussetze. Selbst wenn das theologisch richtig geurteilt wäre, träfe es nicht das Phänomen in der Perspektive des Zweifelnden. Und ähnliches gilt für das Problem der Anfechtung. Alle Strategien der basalen Vereindeutigung, die theologisch ›richtig‹ sein mögen und unerläßlich, damit nicht das Entscheidende und mit ihm alles fraglich wird, reduzieren anscheinend Probleme der Gewißheit auf eine asymmetrische, im Grunde entschiedene Vagheit im Zentrum (etwa in Gott). Und das sind nicht mehr (nur) epistemische, sondern existentielle Probleme, die wesentlich die Dynamik religiöser und theologischer Semiose motivieren.

An dieser Vagheit partizipiert die Theologie in genuiner Weise. Ein Satz wie ›alle Menschen sind Sünder‹ imputiert dem ohnehin vagen Satz eine nicht nur quantitative, sondern zudem eine qualitative Vagheit im Ausdruck ›Sünde‹. Während einigermaßen präzis angebbar ist, was wir meinen, wenn wir ›sterblich‹ von Menschen sagen (was in Anwendung auf Gott schon mehrdeutbar ist), ist das für ›Sünde‹ schon schwieriger. Für die Schematisierung von theologischen Problemen ist es daher nicht unerheblich, ob man im wesentlichen die entscheidenden Bestimmtheiten als ›vorhanden‹ unterstellt und es dann allenfalls um gewisse Fortbestimmungen an den Rändern geht, oder ob wir mit Unbestimmtheit im Zentrum rechnen müssen. Von

[3] Vgl. Blumenberg dazu: »Die neoreformatorische Forcierung des Gegensatzes zwischen dem ›Deus revelatus‹ und dem ›Deus absconditus‹, die heute [1954] weithin die theologischen Aussagen bestimmt, gerät nicht nur unter anderem und nebenbei in Konflikt mit dem Widerspruchsprinzip, sondern sie ist *als* Theo*logie* – hinsichtlich ihrer Möglichkeit, dies zu sein – von diesem Konflikt betroffen« (D 11, 121). Blumenberg verpflichtet hier die Theologie auf eine undialektische Logik und schließt ohne nähere Gründe aus, die Dialektik religiöser Erfahrung im Gottesbegriff grundzulegen. – Blumenberg wendet sich implizit gegen die ›dialektische Theologie‹, wenn er gegen die ›Dialektik‹ in der Theologie argumentiert (ebd. 122, 133).

[4] Vgl. zu Blumenbergs polemischen Folgen: Mtp 283ff.

»Gott als Geheimnis der Welt« zu reden ist eine glückliche theologische Grundmetapher, die eine zentrale epistemische Unbestimmtheit unterstellt, die nie reduzierbar sein wird, weil es nicht nur um ein Rätsel geht. Dieses Geheimnis aber für Gott vollbestimmt zu unterstellen, wäre eine ontologische Marginalisierung der Unbestimmtheit. Auch Gott kann epistemische Vagheit nicht eliminieren: auch er weiß bei aller Allwissenheit nicht genau, wann jemand ›dünn‹ ist und wann nicht.[5]

Woran aber ›genau‹ soll die Theologie erinnert werden, wenn sie auf bestimmte Unbestimmtheit als Form der Genauigkeit des Lebens zurückgeführt werden soll? Um ein Mißverständnis zu vermeiden: Unbestimmtheit tritt sc. immer nur im Verein mit Bestimmtheit auf. Sicher gibt es bloß absurde Abdrift und es gibt leere Unbestimmtheit; aber die hier gemeinte Unbestimmtheit ist die stets mitgesetzte Kehrseite von Bestimmtheit. Daß Bestimmtheit als Fortbestimmung oft nötig und sinnvoll ist, bedarf vermutlich keiner Begründung; inwiefern aber lebensweltliche Unbestimmtheit sinnvollerweise zu retten ist, welche Funktion Unbestimmtheit in theoretischen resp. theologischen Zusammenhängen hat und wie die Metapher sie darstellt und sie als primum movens der Semiose fungiert, ist zu erörtern. Es bedarf einer näheren Klärung, also genauerer Unterscheidungen der Ungenauigkeiten.

Ein Beispiel für die bestimmte Unbestimmtheit ist die ›*Lesbarkeit des Lebens*‹ als Metapher für die Erwartung, die in der Theoriemetapher der ›Erfahrung mit der Erfahrung‹ sich darstellt.[6] Diese Lesbarkeitsmetapher ist als theorieleitende Figur befragt höchst bestimmungsbedürftig, aber das heißt auch bestimmungsfähig, ein Horizontvorgriff, der auslegungsfähig ist und damit die Semiose anregt, ohne in ihr aufzugehen. Die Lesbarkeit des Lebens als Metapher für das Verhältnis des Glaubens zu seinem Leben impliziert und spielt dem Leser zu, daß dieses Leben erzählbar ist: die ›*Erzählbarkeit des Lebens*‹ ist ein Korrelat seiner Lesbarkeit. Eine naheliegende Variation der Lesbarkeit des Lebens ist die ›*Sagbarkeit des Glaubens*‹, die nur als sehr eigene und darum immer und unvermeidlich variantenreiche religiöse Rede erscheint. Nun wäre es einfach, die ganze Lesbarkeitsmetaphorik für Glauben und Leben als engführende Übertragung des Textmodells zu kritisieren, aber damit wäre noch keine einzige Umbesetzung entworfen, und vor allem nicht der lebensweltliche Antrieb zu dieser Übertragung verstanden. Die alternativen Grundmetaphern entstammen meist dem Gefühl mit Affekt und Sensitivität, dem ästhetischen Geschmack mit Bildlichkeit, dem Handeln mit

---

[5] Vgl. zur omniscience T. WILLIAMSON, Vagueness, 198ff.

[6] Ein anderes Beispiel wäre die Rückführung der Trinitätslehre auf ihre ökonomische Funktion und die, sei es erfahrungsbezogene, sei es christologisch motivierte, Reduktion eskalierter theologischer Bestimmungen auf ihre Funktion der Interpretation des Kreuzes resp. der Erschließungserfahrung des Zusammenhangs von Kreuz und Auferstehung. Ein entsprechendes Motiv liegt der johannesexegetischen Rückbindung der Inkarnation an Passion und Kreuz zugrunde.

der ethischen Metaphorik oder dem Wissen mit kognitiven Metaphern, sofern dort noch Metaphern erlaubt sind. Es gibt keinen Grund, auch nur eines dieser Metaphernfelder a limine auszuschließen, sondern die Aufgabe einer Hermeneutik religiöser Rede ist, ihre irreduzible Vielfalt und Variationsbreite zu erschließen und gegenüber Reduktionsstrategien zu retten.

Theologie im kognitiven Modell beispielsweise strikt als ›Denken des Glaubens‹ zu bestimmen, ist bestimmungstheoretisch unverächtlich, geht aber mit kritischen Verkürzung einher, mit ›Präzisierungen‹, die auch etwas verlieren. Die Theologie ist nicht nur, aber zumindest ad extra in der Situation einer Krisis, die Blumenberg in der Tradition Husserls mit den Worten formuliert: »Wir wissen nicht mehr genau, weshalb wir das ganze gewaltige Unternehmen der Wissenschaft – unabhängig von all den Leistungen, die sie für die Lebensfähigkeit unserer Welt erbringt und die sie für diese unentbehrlich machen – überhaupt unternommen haben« (SZ 82). Dieser (Selbst)Verständlichkeitsverlust auch der Theologie ist hier merklich ironisch formuliert und vordergründig anstößig, denn sicher weiß jeder vermeintlich ganz genau, warum die Wissenschaft, die er betreibt, fortzuführen sei. Aber diese Genauigkeit ist ursprünglich eine des Lebens des Wissenschaftlers, eine Genauigkeit seiner Lebenswelt und zehrt von deren Plausibilitäten und Antrieben. Die Krisis kann man nun nicht damit therapieren, extrinsische und dezidiert qualitätslose Evaluationen zu inszenieren und vermutlich auch nicht mit einer Steigerung der Selbstdarstellung einer Wissenschaft, die noch einmal auf das zeigt, was sie sagt, statt sich zu zeigen, in dem was sie sagt. Diese ›Gestelle‹ haben bestenfalls die politische resp. pragmatische Funktion der Manifestierung von systemischen Latenzen und die darin liegende kommunikative Kompetenz zu steigern.

Wenn hingegen das Denken auch der Theologie sich den Luxus leistet, ursprünglich Nachdenklichkeit zu sein, und zwar möglichst nachhaltig, ergibt sich eine Möglichkeit, den Lebensweltverlust nicht zu kritisch werden zu lassen. Dabei hilft eine *metaphorologische Phänomenologie religiöser Rede*, wenn die ursprünglich metaphorische Ausdrucks- und Darstellungsgestalt des Glaubens nicht auf der Strecke bleiben und vergessen werden soll. Diese phänomenologische Methode in der Theologie ist wesentlich nicht eindimensional auf Bestimmtheitsgenerierung angelegt, sondern wenn bestimmungstheoretisch zu fassen, dann *Unbestimmtheit (als Bestimmbarkeit) wahrende Fortbestimmung durch Formvarianz*. Aber diese Dimension der Fortbestimmung als Steigerung der interpretativen Dynamik der Theologie ist nur eine Dimension, und zwar die abgeleitete. Ursprünglich ist die phänomenologische Methode memoriale wie imaginative Rückbesinnung auf die lebensweltlichen Ausdrucks- und Darstellungsformen des Glaubens, eben auf die Metaphern und ihre Verwandten. Dabei wird manch einem theologischen Wissenschaftler unbehaglich werden, wenn irritierende Unbestimmtheiten wie die Metaphern basal und für die theoretische Aufmerksamkeit zentral werden (zumal wenn im folgenden die vortheoretische wie die theoretische

Funktion von Unbestimmtheit rehabilitiert werden soll). »Die Heimatlosigkeit der Metapher in einer durch disziplinierte Erfahrung bestimmten Welt wird am Unbehagen faßbar, dem alles begegnet, was dem Standard der auf objektive Eindeutigkeit tendierenden Sprache nicht genügt. Es sei denn, es qualifiziere sich in der entgegengesetzten Tendenz als ›ästhetisch‹. Dieses Attribut gibt die letzte, darum völlig enthemmende Lizenz für Vieldeutigkeit« (SZ 83). Diese Lizenz ist von Blumenberg und mit ihm auch im folgenden nicht intendiert. Statt um Vieldeutigkeit geht es um die *bestimmte Mehrdeutbarkeit* der Metaphern und ihrer Verwandten.

In theologischer Perspektive ist es aufschlußreich, daß Blumenberg als das bedeutsame Andere der Eindeutigkeit die Unbegrifflichkeit nicht nur nennt, sondern anhand von Wittgensteins Unsagbarem, mit seiner ›Mystik‹ exemplifiziert. Um ein hier naheliegendes Mißverständnis von vornherein zu vermeiden, sei darauf hingewiesen, daß Blumenberg keineswegs für einen Obskurantismus im allgemeinen und einen theologischen im speziellen argumentiert. Er insistiert vielmehr gegen Bultmanns ›nicht einsichtsfähiges Kerygma als absolute Forderung an den Menschen‹ gerade auf dem »Logoscharakter jeglicher Theologie« (D 11, 128) unter der Generalthese: »Die Logik ist die Disziplin und das Maß dieses Gemeinsamen«, das der Philosophie den Streit mit der Theologie ermögliche (ebd. 121, so formulierte er allerdings 1954). Aber auch der Hinweis auf Wittgensteins Mystik meint keine obskure Unbestimmtheit, sondern eine nicht logisch exakt zu fassende Unsagbarkeit, die nun aber nicht bloß opak und unthematisch bleiben konnte im Namen eines Exaktheitsideals. Das blieb sie auch nie, sondern das Unsagbare wurde ursprünglich unbegrifflich dargestellt.[7]

Hier steht nicht etwa im Sinne der Diskussion von Realismus und Antirealismus »die Existenz von Korrelaten behaupteter Sprachlosigkeit … deskriptiv zur Diskussion, sondern die der Geschichte unseres Bewußtseins zugehörige Anstrengung, die Unsagbarkeit selbst sprachlich darzustellen« (SZ 84).[8] Und das an dieser Stelle von Blumenberg genannte ›Paradigma‹ ist, wie oben gesehen und noch näher zu explizieren, signifikanterweise *theologischer* Provenienz: die cusanische paradoxale *Sprengmetaphorik*. Sie exemplifiziert eine ausgezeichnete Koinzidenz von metaphorologischer Phänomenologie und phänomenologischer Theologie als eine jener »Selbstdarstellungen der elementaren Verlegenheit jeder Theologie, über Gott unentwegt sprechen zu sollen, ohne über ihn etwas zu sagen sich zutrauen zu dürfen« (ebd.). Diese an Barths frühes Dilemma erinnernde ursprüngliche *Verlegenheit der Theologie* ist eben eine solche Befindlichkeit, wie sie oben als ›Grund‹ zur Nachdenklichkeit erörtert wurde. Und der Nichtintentionalität der Nachdenklichkeit in der Darstellung entsprechend wird in der Sprengmetaphorik »eine

---

[7] Vgl. die hilfreiche Studie von R. MARGREITER, Erfahrung und Mystik, 367ff, 397ff, 487ff.

[8] Vgl. II E 2a.

Intentionalität der Anschauung überdehnt, um ihre Vergeblichkeit in ihr selbst auszusprechen, im Vorgriff zugleich die Zurücknahme des Übergriffs zu vollziehen« (ebd.). Es liegt damit phänomenologisch wie theologisch auf der Hand, warum der cusanischen Theologie im folgenden näher nachgegangen werden soll. Es geht dabei nicht um eine cusanusexegetische Untersuchung der Sprengmetaphorik als eines »prägnant mittelalterliche[n] Aussagemuster[s]« (ebd.), sondern um Blumenbergs phänomenologische Umgangsform mit der cusanischen Theologie, wie er sie in seinem Cusanuskommentar unter dem phänomenologisch programmatischen Titel »Die Kunst der Vermutung« entfaltet hat. Zuvor aber ist das schillernde Thema der ›Unbestimmtheit‹ noch etwas zu ›präzisieren‹.

3. Semiotische und phänomenologische Gründe der Unbestimmtheit

Unbestimmtheit resp. die hier äquivalent gebrauchte Vagheit kann so vielfältigen Sinn haben, wie sie mögliche Oppositionen hat. Jede Weise der Bestimmung hat ihr eigenes Pendant in einem Sinn von Vagheit. Wenn Bestimmung auf Klarheit und Deutlichkeit aus ist, im Sinne Leibniz' etwa, ist deren anderes das Konfuse (Undeutliche) und die Unklarheit. Beides gilt als prinzipiell reduzibel. Gleichwohl ist unsere Erkenntnis[9] von Tatsachenwahrheiten nur abduktiv, Reihenregeln sind also nur vermutet, und daher ist der relationale Inbegriff eines Individuums nicht definitiv und deutlich anzugeben.

Die *semiotische* Version der Vagheit kann in der Dynamik der Zeichenrelation formuliert werden: Die Semiotik hat diesseits eschatologischer Konvergenz der Interpretationen mit irreduzibler Vagheit der Semiose zu tun, da die triadische Zeichenrelation *dynamisch* ist und daher nie stillzustellen (was Eindeutigkeit bedeuten würde, auch wenn die vorübergehend und in lokalen Zusammenhängen möglich und überlebensnotwendig ist), und zwar da (a) unmittelbares und dynamisches Objekt nie identisch sind, da (b) unmittelbarer und dynamischer Interpretant diesseits des logischen Interpretanten divergent sind, da (c) die perspektivische Differenz der Subjektoperatoren unaufhebbar ist, und da (d) die Zeichen zeitlich sind, sich also in jeder Verwendung (wie geringfügig auch immer) verändern. Vagheit als *zentrale* Unbestimmtheit wie Fortbestimmbarkeit an den *Rändern* sind Bedingungen der Interpretationsfähigkeit wie der Interpretationsbedürftigkeit mithin der axiomatischen Interpretativität semiosischer Prozesse.

Die *phänomenologische* Version der Vagheit zeigt sich in der Rekonstruktion durch die Phänomenologie in Beschreibungsprozessen, indem (a) Beschriebenes und Beschreibung nie ineinander aufgehen, zumal, wenn Blumenberg Beschreibung als Fortschreibung variiert, indem (b) in jeder Beschreibung ein Horizont mitgesetzt ist, der selber geschichtlich erweiterbar ist und

---

[9] Bei T. WILLIAMSON, Vagueness, ist Vagheit primär ein epistemisches Phänomen, mit der Folge entsprechender Appräsenzen.

eine Eigendynamik hat, indem (c) die alterologische Differenz der Beschreibungsperspektiven irreduzibel ist, und indem (d) die Beschreibungsformen selber geschichtlich variant und von den genannten Unbestimmtheiten mitbestimmt sind.

In beiden somit aufeinander beziehbaren Theoriekontexten ist Vagheit nicht ein nur epistemisches Problem, sondern unter den Bedingungen eines internen Realismus und der Interpretativität allen Seins läßt sich keine ontologische Vollbestimmtheit behaupten oder auch nur intendieren, der entsprechend Vagheit nur reduzibel und nur in der epistemischen Relation aufträte. Im Horizont der Phänomenologie ist unterscheidbar zwischen (a) *selbstverständlicher* Vagheit, die keine pragmatischen Probleme bereitet und (b) *thematischer selbstverständlicher* Vagheit, die gleichwohl als selbstverständliche weiter besteht, sowie (c^1/c^2) thematischer Vagheit, die durch die Thematisierung oder bereits ihr vorausgehend *problematisch* ist. Der bereits genannte Satz ›Alle Menschen sind Sünder‹ ist in einem lutherischen Gottesdienst eine selbstverständliche Vagheit[10], die manchen indes unverständlich oder problematisch ist, und diese Differenzen werden in der Thematisierung zutage treten (resp. durch sie geweckt resp. verschärft). Zur Verteidigung oder Plausibilisierung auf biblische Belege zu rekurrieren, hieße, eine traditionelle Metapher durch traditionelle Metaphern zu erläutern, was keineswegs illegitim ist, aber diesseits der aufgebrochenen Differenz bleibt. Eine biblische Metapher etwa »Wie-Gott-sein-Wollen« durch eine freiheitstheoretische Bestimmung zu erläutern, etwa: »daß wir uns selbstverständlich sind« bedeute, den Grund seiner selbst in sich statt in Gott zu suchen[11], erläutert eine vage Metapher durch eine vage ›Beschreibung‹.[12] Eine Alternative wäre, auf den vagen Ausdruck ›Sünde‹ zu verzichten und seine Funktion mit der Figur der menschlichen Endlichkeit zu rekonstruieren.[13] Die religiöse Bestimmtheit des vagen Ausdrucks, die er in bestimmten religiösen Handlungszusammenhängen als lebensweltliche Orientierungsfigur hat, wird man aber ohne den Ausdruck nicht vergegenwärtigen können, denn in diesem Sinne ist dieser Ausdruck absolut.[14] Er ist für bestimmte Subjekte in bestimmten Kontexten mit Bestimmtheit besetzt, die ihm nur konnotativ und situativ zukommt,

---

[10] Vage ist dieser Allsatz, weil er theoretisch übercodiert und vortheoretisch untercodiert ist. Beides konvergiert in der Konsequenz, daß dieser Satz so sehr der Interpretation fähig wie bedürftig ist, also deutbar und deutungs*bedürftig*. Seine Unbestimmtheit ist demnach nicht leer oder opak, sondern dicht und *bedarf* daher der Klärung und Verdeutlichung resp. der Interpretation durch etwas anderes.

[11] CHR. AXT-PISCALAR, Ohnmächtige Freiheit, 303.

[12] Die bei näherer Untersuchung sich als mitnichten deskriptiv zu analysieren zeigt.

[13] Vgl. I.U. DALFERTH, Das Wort vom Kreuz in der offenen Gesellschaft, 60ff.

[14] Daher ist auch die hermeneutisch funktionale Analyse einer religiösen Grundmetapher wie ›Opfer‹ zwar in theoretischen Kontexten so sinnvoll wie hilfreich, bildet aber nur eine hermeneutische Formel (einen funktional-relationalen Topos), der einen *andere* Grundmetaphern oder Variationen zur Umbesetzung suchen läßt.

aber auch nur ihm. Dort fungiert er als ›grammatischer Ausdruck‹ und seine Erläuterungen sind dominant metaphorisch (resp. synekdochisch und exemplarisch).

4. Unbestimmtheit an den Rändern und im Zentrum

Sucht man die *Unbestimmtheit an den Rändern* zu minimieren, liegt dieser Arbeit nolens oder volens bleibend eine *basale Unbestimmtheitstoleranz* zugrunde. Aber dieses Modell ist defizient, sofern es einlinig an dem wissenschaftlichen Procedere der Bestimmtheitsgenerierung und Unbestimmtheitsminderung orientiert ist.[15] Es überspielt die *Unbestimmtheit im Zentrum* auch der theoretischen Aufmerksamkeit, die nicht nur die Ungenauigkeit durch den blinden Fleck jeder Perspektive ist, sondern auch eine irreduzible Vagheit der theoretischen Relation. Unbestimmtheit im Zentrum der Aufmerksamkeit tritt auf bei *Grundfragen* und *Grundbegriffen* wie bei pragmatisch und theoretisch basalen Orientierungen. Und nicht nur der ›Grund-‹ ist unscharf und nur indirekt bestimmbar, auch der Horizont ist es, weswegen auch *Horizontbesetzungen* resp. *Horizontvorgriffe* zentral vage sind, und zwar (leider) für andere oft noch vager als für einen selber. Retrospektiv *Gedächtnis und Erinnerung*, prospektiv die *Imagination*, dem Verfahren nach Horizontrück- und -vorgriff, sind selber irreduzibel *vage Verfahren*, die in ihrer Vagheit ihrem thematischen ›Gegenstand‹ gerecht zu werden suchen, und sind daher gerade keine Unbestimmtheits*eliminierungen*, sondern Unbestimmtheit tolerierende und wahrende Unbestimmtheitsbearbeitung. Die ontologische Ungenauigkeit wie die epistemische, semiotische und phänomenologische Unbestimmtheit ermöglichen und forcieren vielmehr die *Vermutung*, die sich in Horizontrück- und -vorgriffen äußert.[16]

Diese *zentrale* Unbestimmtheit eingrenzen und dadurch minimieren zu wollen, kann den legitimen Sinn haben, durch perspektivische Besetzungen Orientierung zu stiften. Diese Besetzungen müssen aber ihre Perspektivität und Variierbarkeit indizieren, wenn sie nicht verselbständigt und substantialisiert werden sollen. An Status, Funktion und Genese dieser Besetzungen hängt, ob sie ›bestimmte Unbestimmtheit‹ bleiben oder (etwa metaphysische) ›Überbestimmtheit‹ werden. Die ›Überbestimmtheiten‹, die sich im Laufe der Wissenschaftsgeschichte immer wieder einstellen, durch genealogische Erinnerung und Varianz von neuem zu öffnen, ist eine Unbestimmt-

[15] »Ungenauigkeit ist nicht der spekulativ erwartete und notwendige Sachverhalt, sondern zunächst ein anstößiges Faktum. Es kann nur durch die Aufspürung einer in den Toleranzen liegenden Gesetzmäßigkeit schließlich kausal … theoretisch aufgelöst werden« (LN 584, vgl. als parallele Ausdrücke: »Abweichung«, 586; »Defekt«, 588).

[16] Der Intentionalität eignet der vermutende Vorgriff auf das (ggf. noch) Appräsente. Durch die Dynamik des Horizontentzugs ist die ›Vermutungsweise‹ grundsätzlich irreduzibel.

heits*rückgewinnung* wie die »Remetaphorisierung« der Theologie als »Zurückführung auf Unbestimmtheit«, auf die Metaphern und ihre Verwandten als die bestimmt-unbestimmten Darstellungsformen (SZ 87, vgl. LN 49ff).[17]

Williamson zum Beispiel thematisiert in seiner Untersuchung der ›vagueness‹ das Phänomen der Vagheit nur in »borderline cases«, in Grenzfällen also, bei denen das Bivalenzprinzip nicht aufzugeben, aber gleichwohl problematisch sei.[18] Das heißt, er kennt Vagheit nur an den Rändern, nicht im Zentrum, und die Bestimmtheit gilt stets als sukzessiv zu erweiternde, an den Rändern fortzubestimmende. Diese Schematisierung ist eine erhebliche Präsupposition, die von stets möglicher und angebbarer zentraler Bestimmtheit ausgeht. Die Erkenntnis von Personen und auch die Selbsterkenntnis hingegen ist zentral vage, und nur deswegen wäre die Selbstoffenbarung Gottes, in der er das ›Persongeheimnis‹ Christi in Kreuz und Auferstehung erschließt, die schlechthinnige Ausnahme. Zu Lebzeiten galt für alle Zeitgenossen und gerade für die Jünger – wie das markinische Messiasgeheimnis und seine Transformationen bis zu Joh 17 und die Fragen um Entzug und Erschließung zeigen –, daß diesseits von Tod und Auferstehung Christus wesentlich unverstanden blieb. Und wenn Leibniz die zentrale Bestimmung von Monaden, ihre intrinsische Reihenregel, für nur abduzierbar hält, ist je-

---

[17] M. MOXTER, Ungenauigkeiten, erörtert, »warum phänomenologische Beschreibungen ungenau sind« (84): »Eine Phänomenologie der Rezeptionsgeschichte [dagegen LdT 160ff] rekonstruiert daher, wie Varianten von Erzählungen oder Metaphern Spielräume neuer Unbestimmtheiten eröffnen … Im Status der Erinnerung … ergeben sich ›die schönen Ungenauigkeiten‹, die ›Voraussetzung für Lizenz und Lust des freien Variierens und Anspielens‹ sind« (ebd. 85, mit H 557, dort kritisiert Blumenberg die s.E. übertriebene ›Genauigkeit‹ der Philologie). – Man könnte hier ergänzend auf die Zusammenhänge hinweisen, in denen sich Blumenberg gegen die Philologie und die historische Kritik wendet (u.a. Mtp 65, 177, 210, 231, 263f; H 188, 196f, 212f, 369, 397, 455, 726f). Statt dessen favorisiert und praktiziert er einen memorialen wie zugleich imaginativen Textumgang: Er erinnert memoriale Rezeptionen, und Erinnerung wie Erinnertes sind in eins imaginativ und signifikant für die jeweilige Perspektive wie deren Horizont. Dieser Methodos ist dezidiert vorwissenschaftlich (sapiential), und erscheint als vergegenwärtigende Lebensweltertinnerung etwa angesichts der ›Krisis der exegetischen Wissenschaften‹, also als Repräsentation mit Präsenzqualität. – Wird von Blumenberg aber gewahrt, was Moxter ad bonam partem formuliert: »Bestimmtheit einer Interpretation wird erzielt, indem andere Varianten ausgeschlossen werden, aber auch sie mit dem Recht verbunden, sich wieder zu melden. Die Variation ist darin frei, daß sie Zustimmung nicht erzwingen und andere Variationen nicht verhindern kann« (ebd. 85f)? Oder anders: Werden Blumenbergs Variationen nicht ›unfrei‹ durch ihre polemische Gegenbesetzung zu den Textwissenschaften? – Moxter seinerseits konfundiert (oder kombiniert?) zwei Modelle der semiosischen Dynamik: das vollzugsorientierte der Variation (85f, das man Form*varianz* nennen kann) und das konstitutionstheoretische von Abbau und Aufbau (89f, mit Cassirer, vgl. daher auch M. MOXTER, Kultur als Lebenswelt, 211ff, 271ff).

[18] »To deny bivalence is in the end to treat vague utterances as though they said nothing. Vagueness can be understood only from within« (T. WILLIAMSON, Vagueness, 7, bes. 186, 187ff).

de Monade für sich und für andere *epistemisch zentral* unbestimmt, wenn auch ontologisch für Gott zentral vollbestimmt. Jenseits dieses leibnizschen ontologischen Rationalismus ist sc. auch die ontologische Vollbestimmtheit nicht mehr plausibel. Und wenn die Selbstverständlichkeit des Verstehens das Mißverstehen ist, dann ist nicht von gegebenem zentralen Verständnis, sondern zunächst von Unverständnis auszugehen, von der *Unbestimmtheit im Zentrum* und der Bestimmbarkeit als sukzessiver Näherbestimmung von den Rändern aus.[19]

Unbestimmtheit in interpretationistischer Perspektive[20]

Basalität, Irreduzibilität und die wesentliche hermeneutische, phänomenologische wie semiotische Funktion der Unbestimmtheit kann man aus anderer Perspektive auch im Ausgang von Quines folgenreicher These der Unbestimmtheit der Übersetzung erörtern.[21] Übersetzungen zwischen verschiedenen natürlichen Sprachen stünden »in no plausible sort of equivalence«[22]. Abel reformuliert diese These interpretationistisch grundsätzlicher: »Die Zeichen funktionieren nicht trotz, sondern vielmehr unter Einräumung ihrer Unbestimmtheit kommunikativ. Unbestimmtheit ist nicht Hindernis menschlicher Verständigungsverhältnisse. Sie erweist sich vielmehr als deren Bedingung«[23].

Schon wenn ein Übersetzer über Beobachtungssätze hinausgehen muß, kann er gar nicht anders, als »analytical hypotheses« zu bilden, also mehr oder minder kreativ zu abduzieren, was Quine »guess« und »project conjectural interpretations«[24] nennt und was in Abels Perspektive heißt, daß »›erfunden‹« werden müsse.[25] Wenn Ausdrücke (und auch Sätze) *holophrastisch* gelesen werden *müssen*, zeigt sich die irreduzible ontologische wie referentielle Relativität, die Abduktionen notwendig provoziert, und zwar Abduktionen über die basalen Interpretationsschemata ($I_{1\&2}$) wie etwa die orientie-

---

[19] Es gibt gegenüber der Dialektik kultureller Bestimmtheit und Unbestimmtheit eine *vorgängige Unbestimmtheit, ein apeiron*, das Blumenberg als ›*Absolutismus der Wirklichkeit*‹ bestimmt. – In diesen Zusammenhang gehört auch die Unbestimmtheit des ›*nackten Daß*‹ von Welt und Mensch und auch Gottes. (Daher liegt auf der Hand, daß Blumenberg Bultmanns Reduktion des ›Lebens Jesu‹ auf das bloße Daß nur kritisieren kann).

[20] Vgl. zum ästhetischen Horizont der Unbestimmtheitsthematik: U. STARKER, Allerliebst und Rätselhaft. Ästhetik, Denken und Unbestimmtheit, 52ff, bes. zur Unbestimmtheitsregulation im ästhetischen Erleben.

[21] Vgl. W.V.O. QUINE, Word and Object, 26-79; DERS., On the Reasons for Indeterminacy of Translation, 178-183; Indeterminacy of Translation Again, 5-10; DERS., Three Indeterminacies, 1-16; DERS., Pursuit of Truth.

[22] W.V.O. QUINE, Word and Object, 27.

[23] G. ABEL, Unbestimmtheit der Interpretation, 43f. Vgl. »Es muß Raum für alternative Interpretationen bestehen, damit Kommunikation und Verständigung ermöglicht, aufrechterhalten und erweitert werden können« (ebd. 54).

[24] W.V.O. QUINE, Pursuit of Truth, 45.

[25] G. ABEL, Unbestimmtheit der Interpretation, 50.

renden Grundmetaphern. Daher sind diese Abduktionen auch nicht in einem propositionalen Sinn problemlos als wahrheitswertdefinit zu analysieren, da sie sich nicht auf Propositionen oder Tatsachen beziehen, sondern auf vorausliegende Schemata wie die der präprädikativen Synthesis.[26] Nicht nur Bedeutungen, sondern auch die Referenz resp. jede Bezugnahme ist unvermeidlich von Unbestimmtheit gezeichnet.[27]

Angesichts der semiosischen resp. interpretationistischen Funktion der Unbestimmtheit ist es dann ausgesprochen unselbstverständlich, sie nur als zu minimierende in den Blick zu nehmen, wie Davidson[28] in seiner Fortbestimmung von Quines Thema der radikalen Übersetzung in der radikalen Interpretation. Er intendiert, die Unbestimmtheit von Wahrheit mittels des Nachsichtigkeitsprinzips, die Unbestimmtheit der logischen Form mit einer bestimmten Variation von Tarskis Wahrheitstheorie und die Unbestimmtheit der Referenz mittels einer Bestreitung der Inkommensurabilität ganzer Ontologien zu minimieren. Nochmals mit Abel ist einzuwenden, es sei »nicht zu vermeiden und auch keineswegs zu beklagen, daß es mehrere gleichermaßen akzeptable Interpretations- und Wahrheitstheorien geben kann«.[29]

Aus der Basalität und Irreduzibilität der mehrdimensionalen Unbestimmtheit folgt theologisch u.a., (a) daß Theologie nicht ursprünglich und einlinig als Bestimmtheitssteigerung verfaßt sein kann; (b) daß zu jeder Fortbestimmung die Wahrung und nicht die Leugnung oder vermeintliche Eliminierung der basalen Unbestimmtheit gehört, exegetisch wie systematisch; (c) daß jede durch die Unbestimmtheit induzierte Fortbestimmung ihres konjekturalen resp. abduktiven Charakters eingedenk bleiben muß, will sie nicht selbstwidersprüchlich werden; (d) daß die Unbestimmtheit der Gottesvorstellungen nicht mit begrifflicher Bestimmtheit aufzuheben, sondern in jeder Variation zu wahren ist. Für den theologischen Kontext ist hier (etwa für die

---

[26] Als *Gründe* der Unbestimmtheit nennt ABEL »(a) die Unerforschlichkeit der Referenz und die ontologische Relativität, (b) die Verifikationstheorie der Bedeutung und den Holismus und (c) die Differenz zwischen der Unterbestimmtheit empirischer Theorien und der Unbestimmtheit der Übersetzung sowie der Interpretation«; als *Arten* unterscheidet er die Unbestimmtheit hinsichtlich »(a) der Referenz, (b) der logischen Form und (c) der Wahrheit von Sätzen«, und als *heuristische Ebenen* die drei Stufen seiner Interpretationstheorie (ebd. 44). – Abel folgert, »die Interpretation$_1$-Hypothesen *können nicht* in diesem Sinne richtig oder falsch genannt werden. Sie bewähren sich vielmehr oder sie bewähren sich nicht« (ebd. 52); mit W.V.O. QUINE, Word and Object, 73: »The point is not that we cannot be sure whether the analytical hypothesis is right, but that there is not even, as there was in the case of ›Gavagai‹, an objective matter to be right or wrong about«.

[27] Vgl. dazu G. ABEL, Unbestimmtheit, 51, 53f (mit W.V.O. QUINE, Word and Object, 53).

[28] Vgl. D. DAVIDSON, Inquiries into Truth and Interpretation, 228ff.

[29] G. ABEL, Unbestimmtheit, 65. Mehrdeutbarkeit kann daher auch Mehrfachdeutbarkeit heißen, also synchron divergente Deutungen erlauben. Für Deutungen resp. Interpretationen gilt daher ggf., was auch für Beschreibungen gilt.

Frage einer akzeptablen Explikation der ›Allwissenheit‹) relevant, daß die basale irreduzible Unbestimmtheit nicht begrenzt ist »auf endliche menschliche Geister, sondern … ebenso auch auf idealisierte Geister zutreffen« würde.[30] Selbst in Leibniz' Gottesbegriff findet sich trotz seines Wissens aller Reihenregeln diese Spur der Unbestimmtheit in der Beschränkung auf ebendiese Regeln (womit der Vollzug derselben auch für ihn offen bleibt); (e) daß daher für die Theologie (exegetisch wie systematisch) die basalen Unbestimmtheiten auszuloten eine hermeneutisch wie semiotisch fundamentale Aufgabe ist, weswegen die Grundmetaphern und ihre Verwandten nicht nur das *Vor*feld theologischer Fortbestimmung sind, sondern die ursprünglichen symbolischen Formen der von ihr interpretierten bestimmten Unbestimmtheiten; (f) dann aber ist auch die semiotische These finaler Interpretationskonvergenz weder möglich noch wünschenswert, sondern eher die Intuition Leibniz' einer Pluralisierung und Intensivierung von (semiosischen) Relationen als die ›Verwirklichung‹ der Unbestimmtheit im ›sinnvollen‹ Gebrauch der Offenheit der Welten, in denen wir leben. (g) Für Gottes Selbstbestimmung in Kreuz und Auferstehung folgt, daß sie keine Vollbestimmung sein kann, sondern eine definitive Bestimmtheit, die selber wesentlich auch unbestimmt und nur daher fortbestimmbar ist. Jeder Rekurs auf ›das Kreuz‹ ist ein interpretativer Gebrauch dieser Unbestimmtheit, und die erste abduktive Fortbestimmung derselben ist die abduktive Grundmetapher der Auferweckung. Diese These zentraler, Interpretation provozierender Unbestimmtheit wird sc. in Konflikt geraten mit traditionellen Fortbestimmungen ursprünglicher Unbestimmtheit, die unter dem Univozitätsideal standen. (h) Für die ökumenische Diskussion folgt u.a., daß eine rekursive Homogenisierung durch Bestimmtheitseliminierung intrikat doppeldeutig ist: Sie kann die kommunikative Funktion haben, die konfessionellen perspektivischen Fortbestimmungen ursprünglicher bestimmter Unbestimmtheiten rekursiv aneinander rückzubinden und Verständigung zu ermöglichen. Wenn aber damit die Fortbestimmungen übersprungen und eine Entdifferenzierungsstrategie verfolgt werden sollte, würde die interpretative Funktion der Unbestimmtheiten unterschritten, Fortbestimmungen gerade anzuregen. Der Rekurs auf die elementaren Unbestimmtheiten kann allerdings auch die kritische Funktion haben, zu prüfen, ob nicht die Fortbestimmungen die Grundmetaphern überformt haben und an deren Stelle getreten sind, so daß sie nur noch legitimierende Funktion haben für die perspektivischen Eigenarten, aber deren Perspektivität und interpretative Abduktivität vergessen wurde.

5. Abgrenzung der Unbestimmtheit gegen ihre Eskalation

Peirces Semiotik vertritt – Leibniz darin nahe verwandt – die These des Synechismus, der Realität als eines Kontinuums, das durch keine Merkmalsmen-

[30] Ebd. 61.

ge erschöpfend bestimmt werden kann. Jedes Zeichen, jede bestimmte Semiose ist »mithin von Unbestimmtheit umgeben …, was wiederum der Grund der Möglichkeit des Irrtums und die Angewiesenheit des Erkenntniswillens auf Zeichenvermittlung ist, die gerade wegen der unvermeidlichen Unbestimmtheit oder Vagheit (vagueness) unserer Erkenntnis durch die prinzipielle Falsifizierbarkeit charakterisiert ist«[31]. Wo keine Unbestimmtheit mitgesetzt ist, kann demnach nicht geirrt werden, eine Theologie also, die nicht mit Unbestimmtheit zu tun hätte, wäre darin nicht mehr wahrheitsfähig, daß sie nicht mehr irren könnte. Unbestimmtheit ist damit eine semiosische Grundbedingung für Wahrheitsfähigkeit. Aber das ist eine bestimmtheitsorientierte Engführung der Funktion von Unbestimmtheit in der Semiose.

Unbestimmtheit ist im *Zentrum* der semiosischen Relation vorhanden und in den oben skizzierten Hinsichten der Grund für die Dynamik der Semiose. »Die Logik der Vagheit besagt, daß ein Gegenstand in einer bestimmten Hinsicht wahrheitsgemäß ausgesagt werden kann, ohne daß durch diese Aussage die Menge der potenziell unendlichen Bestimmungen dieses Gegenstandes erschöpft wäre; in allen anderen Hinsichten ist er unbestimmt. Auf der Logik der Vagheit beruht das Faktum der Kontextualität, das sich dem Umstand verdankt, daß ›ein Zeichen es seinem Interpreten überlassen muß, ihm einen Teil seiner Bedeutung zu verleihen‹«[32]. Bei Peirce heißt es dementsprechend: »A proposition is vague when there are possible states of things concerning which it is intrinsically uncertain whether, had they been contemplated by the speaker, he would have regarded them as excluded or allowed by the proposition«, intrinsisch ungewiß seien sie wegen der indeterminiten (resp. nicht finit determinierten) »habits of language« des Sprechers. Peirce operiert mit der Fiktion einer »perfect knowledge of his state of mind«[33], ähnlich wie die Theologie ihr Wissen von dem Gottes unterscheidet oder wie Leibniz und Laplace mit (je sehr verschiedenen) allwissenden Instanzen operierten. Generelle Sätze wie ›alle Menschen sind sterblich‹ sind nach Peirce lediglich generell und nicht vage, denn er unterscheidet Vagheit, bei der die Bestimmung vom ›utterer‹ abhängt, von der Generalität, bei der sie vom ›interpreter‹ abhängt. ›Alle Menschen sind sterblich‹ sei in seiner Bestimmtheit nicht vom ›utterer‹ abhängig; aber auch nicht vom ›interpreter‹, wird man einwenden, also sei der Satz zwar generell, allerdings nicht, weil seine Bedeutung vom ›interpreter‹ abhänge. Wann hingegen ein Mensch als ›alt‹ gilt, wird sicher nicht unabhängig vom Verwender sein.

Die Interpretationsfähigkeit wie -bedürftigkeit der Unbestimmtheit stellt Oehler im Sinne Peirces in der semiotischen Grundmetapher des ›*Spiels*‹ dar:

---

[31] K. OEHLER, Sachen und Zeichen, 235.
[32] Ebd., mit CH.S. PEIRCE (CP 5.449).
[33] Nach T. WILLIAMSON, Vagueness, 47.

»Die Logik der Unbestimmtheit, die Logik der Abduktion, die Theorie des Indeterminismus, der Kreativität, des Fallibilismus, des Zufalls etc. setzen das Moment des Spieles als Ermöglichungsgrund überhaupt voraus. Auch die für die Entstehung von Gewohnheiten unerläßliche Wahrnehmung von Analogien und Ähnlichkeiten … gehört dazu. Aber der Begriff des Spieles im Pragmatismus von Peirce hat eine ganz bestimmte Qualität: Das Spiel des Geistes und des Universums ist kein kosmisches Roulette, sondern diesem Spiel liegt eine Finalität zugrunde, die approximativ die Rationalität in der Welt befördert«[34].

Oehler insistiert also auf der Nichtbeliebigkeit des Spiels, und zwar aufgrund der bei Peirce unterstellten finalen Konvergenz im Konsens aller. Der logische Interpretant resp. das finale Objekt ist allerdings eine semiotische Version der objektiv-idealistischen Theorie des Absoluten, die das ›absolut‹ Andere dessen bedeutet, was Derridas Dekonstruktion intendiert.[35] Aber dagegen ›argumentiert‹ (resp. kämpft) Oehler mit seiner ›rechtspeirceianischen‹ Position:

»Dieser semiotische Pragmatismus löst die von uns unabhängige Welt nicht im Wirbel von Interpretationen auf und verwandelt nicht den Wirklichkeitsanspruch der Sachen in einen transzendentalen Schein, sondern ist ein pragmatischer Realismus, für den die unbezweifelbare tragende Gemeinsamkeit unserer Handlungswelt ein *fundamentum in re* hat, diesseits aller möglichen Verschiedenheiten des Welterlebens in je eigenen ›Interpretationswelten‹. In seiner radikalisierten Form führt der Ansatz je eigener, gegeneinander isolierter, beziehungsloser ›Interpretationswelten‹ zu einem extremen Relativismus der Interpretation, der keine Verbindung mehr zur Lebenswirklichkeit der Menschen hat und in diesem Sinne durch eine auffällige Weltfremdheit gekennzeichnet ist, eine Art von nominalistisch-idealistischem Narzißmus, der nicht frei ist von Manieriertheit«[36].

Das Problem für die Semiotik wie für eine Theorie der Interpretationswelten ist allerdings, daß es einen ›*Relativismus* der Interpretation‹ gibt, der gerade durch seine Verbindung ›zur Lebenswirklichkeit der Menschen‹ getragen und motiviert ist. Diese pragmatisch motivierte resp. lebensweltlich begründete

---

[34] K. OEHLER, ebd. 243; er fährt fort: »Der Widerstand der Wirklichkeit, dem wir in der Erfahrung begegnen, ist für unsere Anerkennung und Erkenntnis der Wirklichkeit und ihrer Gesetze von heuristischem Wert, und diese Wirklichkeit hat für uns den Charakter von Zeichen«. Aber die Spielmetapher impliziert eine nicht teleologisch geschlossene *Offenheit* (vgl. Derrida) und ist in problematischer Weise unterkomplex (denn die verschiedenen Teilnehmer könnten ›nach verschiedenen Regeln spielen‹, so daß sehr fraglich ist, ob nur *ein* Spiel gespielt wird und ob überhaupt miteinander gespielt wird). Ganz abgesehen davon gibt es genügend Kontexte, die sehr viel eher an der Metapher des Kampfes orientiert sind. Vgl. PH. STOELLGER, Das Spiel der Hermeneutik und der Kampf.

[35] »Eine endlose Reihe von Interpretationen, von denen eine jede die vorangehende Repräsentation repräsentiert, kann begriffen werden als eine Reihe, die ein absolutes Objekt als ihre Grenze hat« (CH.S. PEIRCE, CP 1.339; vgl. K. OEHLER, ebd. 244). Dieses ›absolute Objekt‹ ist selber allerdings *zentral unbestimmt*: Es hat eine semioseregulative und realismustheoretische Funktion, die als semiotischer Vertreter des ›Widerstandes der Wirklichkeit‹ schlechterdings unvermeidlich ist; aber dieses Objekt ist wesentlich durch diese Funktion bestimmt (und nicht vollbestimmt).

[36] K. OEHLER, ebd. 244.

Pluralität von Interpretationswelten ist daher das ›eigentliche‹ Problem, von dem man schwerlich behaupten kann, es sei selber nur ein ›postmodernes‹ Interpretationskonstrukt. Vielmehr erscheint angesichts dessen Peirces finale Konvergenzthese als eine überaus unselbstverständliche Hypothese, die mitnichten als Regulativ der aktualen Pluralität einfach zuhanden ist. Und man kann fragen, ob Derridas Semiotik nicht gerade diese Vakanz eines Metaregulativs repräsentiert, wenn er die Grenzen der Interpretation abdriften läßt. Gegenüber diesem ›eigentlichen‹ Problem erscheint es nicht weniger ›weltfremd‹, eine pragmatische Reduktion zu vertreten, derzufolge der Interpretationsweltenpluralismus immer schon an eine Interpretationsgemeinschaft rückgebunden und damit das Problem im Grunde stets gelöst sei. Gerade daß dem nur in manchen Hinsichten so ist, eben dort, wo (noch) kein Problem auftritt, läßt Oehlers (resp. Peirces) These pragmatisch höchst labil wirken. Oehlers konstruktiver Vorschlag scheint demgegenüber die pragmatisch motivierte Weltenpluralität denn auch zuzugestehen, wenn er meint, man müßte gerade »die erheblichen Unterschiede hinsichtlich der Typen der Interpretationskonstrukte« untersuchen; nur ist seine Metahypothese problematisch, diese seien »nur erkennbar und bestimmbar … in der übergeordneten Einheit der Weltinterpretation überhaupt«[37] – aber *für wen?* Ob es denn eine solche übergeordnete Einheit, ein semiotisches Absolutes, überhaupt ›gibt‹, resp. ob dieses Konstrukt Sinn macht, ist völlig unabsehbar. Leibniz jedenfalls hielt diese Metaperspektive für epistemisch unzugänglich und rein hypothetisch (i.S. der ›nouvelle hypothèse‹).

Die Gefahr der Abdrift kann zwar mit der Präsupposition eines semiotischen Absoluten a limine leicht ausgeschlossen werden, wie auch durch eine symboltheoretische Teleologie in rechtscassirerscher Lesart Cassirers[38]; aber im Kontext der Spätmoderne ist diese Unterstellung nicht nur kaum plausibel zu machen, sondern vor allem unter diagnostischem wie ›therapeutischem‹ Aspekt einer Lebensweltphänomenologie weder sinnvoll noch wünschenswert, denn zumeist kann und will man den Pluralismus nicht metaregulativ reduzieren, sondern ihn lediglich stabilisieren und als solchen wahren. Statt also Peirce ›rechtspeirceianisch‹ auf seine finale Konvergenz als absolutes Regulativ hin auszulegen, kann man ihn auch von den Begründungslasten für diese ›causa finalis absoluta‹ entlasten und ihn ›linkspeirceianisch‹ in Anspruch nehmen, wie es ohnehin in der linguistischen Peircerezeption längst geschieht. Dann erscheint wie bei Leibniz die starke Hypothese des Absoluten nur noch als Freisetzung der dynamisch-pluralisierenden Semiose, und es bleibt als Regulativ nur die pluralisierte und nicht metaregulierte pragmatische Dimension.

---

[37] Ebd.

[38] Zur Unterscheidung von rechts- und linkscassirerscher Lesart Cassirers vgl. auch Ph. Stoellger, Von Cassirer zu Blumenberg, 108ff.

6. Bestimmtheitsgewinn durch Unbestimmtheitstoleranz

Daß ein erfolgreicher Umgang mit Unbestimmtheit zu Bestimmtheit führe, ist ein valenter Gemeinplatz. Frege meinte, Unbestimmtheit sei bereits initial zu eliminieren, nach Peirce hingegen erst final.[39] Peirces Option hält damit bei aller eindeutigen Bestimmtheitstendenz Unbestimmtheit diesseits der ›eschatologischen‹ Konvergenz für irreduzibel. Es erscheint paradox, daß Ungenauigkeit im Theoretischen wie Experimentellen die besondere Funktion haben soll, Genauigkeit zu ermöglichen. Aber erst eine *Ungenauigkeitstoleranz entlastet von der Forderung absoluter Genauigkeit* etwa im Sinne aristotelischer Wesenserkenntnis und ermöglicht dadurch relative und sukzessive Genauigkeit. *So dient Ungenauigkeit dem Genauigkeitsgewinn* im Messen, Zählen und Wägen.[40] Damit entsteht im Ausgang des Mittelalters bei Cusanus und im Laufe der Erosion des Modells aristotelischer Wesenserkenntnis das orientierende Modell von nur noch hypothetischer essentieller Genauigkeit. Zu dieser hypothetischen Essenz besteht dann nur ein Verhältnis irreduzibler basaler Ungenauigkeit, die im Prozeß der methodischen Erkenntnis sukzessive vermindert werden soll. *Erkenntnis wird so die Eroberung der Ungenauigkeit durch relative sukzessive Genauigkeit*. Die basale Ungenauigkeitstoleranz gesteht Ungenauigkeit an den Rändern der Erkenntnis und zugleich als deren Ausgangssituation zu, initiiert aber einen gegenläufigen Prozeß der Ungenauigkeitsminimierung.

Diese basale Ungenauigkeitstoleranz ist unter neuzeitlichen Bedingungen wissenschaftlich wie lebensweltlich längst selbstverständlich. Es gibt Unbestimmtheit resp. Vagheit in natürlicher Sprache etwa in Ausdrücken wie ›alt‹, ›dünn‹, ›gütig‹ oder ›gläubig‹. Und sie ist auch in logischen Systemen nicht zu eliminieren, wie sich an Paradoxen etwa dem des Sorites zeigt. »It means that the meta-language in which we describe the vagueness of a vague language will itself be vague«[41], und daher sei es eine Illusion, daß Vagheit »can be studied in a precise meta-language«[42]. Wissenschaftsgeschichtlich bedeutet das: »Es ist ein konstitutives Moment der Neuzeit, daß sie durch Einschränkung expandiert, durch Reduktionen Progressionen erzielt« (LN 578). So gehört es etwa zu einer guten Exegese, nicht höhere Bestimmtheit des Textes zu behaupten, als belegbar ist (wenngleich diese Einschränkung nicht

---

[39] So T. WILLIAMSON, Vagueness, 46.

[40] Zu Cusanus' Anwendung der docta ignorantia auf die Ungenauigkeit des Universums im Messen vgl. LN 587. Hier und im folgenden verwende ich *›Ungenauigkeit‹* weitgehend äquivalent zu ›Unbestimmtheit‹. Ungenauigkeit ist der lebensweltnähere Ausdruck, wohl da ›etwas‹ wie auch seine Bestimmung ungenau sein kann. Der pejorative Klang der Ungenauigkeit und die bestimmungstheoretische Anlage meiner Erörterung veranlaßt diese terminologische Vereinheitlichung. Allerdings ist zu beachten, daß Unbestimmtheit stets *bestimmte* Unbestimmtheit meint, also nicht-vollständige Bestimmtheit.

[41] T. WILLIAMSON, Vagueness, 2f.

[42] Ebd. 6.

immer befolgt wird). Ist doch die Geschichte der Exegese auch die Geschichte der Versuche, zu immer weiterer Bestimmtheit zu gelangen, so daß in diesem theoretischen Prozeß, der auf sukzessive Genauigkeit aus ist, die Tendenz zu Übergriffen angelegt ist, mit denen Bestimmtheit behauptet wird, die nicht dem Text entnommen, sondern extrapoliert ist. Und in die Bedingungen der Extrapolation gehen nolens volens die Bedingungen des Interpreten ein, sein Horizont und damit seine Perspektive, die mehr an Bestimmtheit mitsetzen, als der Text bietet. Deswegen bedarf die Exegese der Kritik als Korrelat der Hermeneutik, sofern die Kritik die relative Unbestimmtheit des Textes gegen die dominante Tendenz zur Bestimmtheit zu wahren sucht. Eine gute Exegese hat daher ihre Bestimmtheitstendenz mittels der Wahrung der Unbestimmtheit zu mäßigen.

Generell formuliert sei Blumenberg zufolge in der neuzeitlichen Wissenschaft grundsätzlich das »Wissen des Nichtwissens ein wesentliches Element, freilich weniger zu wissen, *daß* man nichts weiß, als vielmehr zu wissen, *was* man nicht weiß, vielleicht sogar, was man nicht wissen *kann*, und ganz wesentlich, was man nicht zu wissen *braucht* – diese negative Weisheit, die zu den immer wichtiger werdenden Orientierungen in einer Welt des Wissensüberflusses gehört« (LN 578).[43] Nur ist das, *was man braucht*, eine pragmatische resp. lebensweltliche Funktion von Standort und Perspektive. Ein wissenschaftlicher Exeget wird anderes für nötig und brauchbar halten als ein Pfarrer oder beide zusammen anderes als Blumenberg in der ›Matthäuspassion‹. Hier die Perspektivenpluralität der Bedürfnisse zu reduzieren, wäre der erste Schritt in einen Dogmatismus, der die symbolische Mehrdimensionalität vergäße.[44]

7. *Unbestimmtheitswahrung und Unbestimmtheitsrückgewinnung*

Blumenbergs Phänomenologie variiert imaginativ das von ihm memorial Vergegenwärtigte. Seine imaginativen Variationen, seine nachdenkliche Auslotung von Möglichkeiten ist selber eine ›Kunst der Vermutung‹, die Zwischenräume des Ungesagten aufspürt und Unbestimmtheiten entdeckt, die er konjektural fortbestimmt. Dieses konjekturale Moment seiner Phänomenologie ist ein Spiel gutartiger Abdrift (die auf weiter auslegbare Auslegung aus ist) als Rückgewinnung von Interpretierbarkeit zur Eröffnung produkti-

---

[43] Vgl. »der Verzicht auf das Phantom der absoluten Genauigkeitsforderung macht eine Exaktheit möglich, die sich selbst Toleranzen ihrer Ungenauigkeit zu setzen vermag« (LN 578). Für die Astronomie beispielsweise bedeutete das: »Die Ungenauigkeit konnte für eine theoretische Einstellung nie ein endgültiges Merkmal ihrer Gegenstände, sondern nur der Übergangswert von einer vermeintlichen Genauigkeit der unterstellten stellaren ›Einfachheit‹ zu einer künftigen komplexeren Genauigkeit sich überlagernder Periodizitäten sein« (LN 584).

[44] So kann auch nicht das gerade gegenwärtige Pragma als einziges Kriterium der Relevanz gelten, wenn man nicht in einen schlechten Aktualismus geraten will.

ver Interpretation seitens der Leser. Daß er dazu exegetische oder philologische Vereindeutigung von Texten und die interpretative Tendenz auf exakte Bestimmtheit nicht ›brauchen‹ kann, liegt auf der Hand. Nicht das Aussein auf Festschreibung eindeutigen Literalsinnes, sondern die Nichtintentionalität der Nachdenklichkeit ist die Einstellung, in der hermeneutische Gedankenexperimente entworfen werden, Vermutungen aufkommen und weitergedacht werden.

Dabei haben die Metaphern als Horizontrück- und -vorgriffe wie auch als Darstellungen der Vermutungen absolute Funktion. Die vermutungsweisen Horizontvorgriffe kommen in orientierenden Metaphern zum Ausdruck. In gegenläufiger Tendenz bewegen sich die desorientierenden Metaphern, die gezielt neuorientierend sein können. Sofern sie durch einen neuen Horizontvorgriff umperspektivieren, eignet der gegenläufigen Ungenauigkeit eine eigene *Genauigkeit*. Deren Unbestimmtheit impliziert eine eigene Bestimmtheit, ist also nicht abstrakte Unbestimmtheit. Diese Bestimmtheit einer ›bestimmten Unbestimmtheit‹ ist die Funktion der Unbestimmtheitstendenz, die einerseits grenzwertig abstrakt werden kann als bloße Zerstreuung, andererseits eine eigene Form der Bestimmtheit zum Ziel haben kann in ihrer rhetorischen, poetischen oder auch ›dekonstruktiven‹ Funktion. Unbestimmtheitsminderung ist die Funktion des Erkenntnisprozesses, der auf Genauigkeit und Bestimmtheit, resp. auf Eindeutigkeit zielt. Auf dem Hintergrund der vierfachen semiosischen Dynamik der Metaphorizität wurde deutlich, daß zum einen die *Unbestimmtheitswahrung* durch die Darstellungsform der Metaphern und ihrer Verwandten eine irreduzible Funktion hat, und zum zweiten, daß es sinnvollerweise auch einen Abbau von Bestimmtheit zur *Unbestimmtheitsrückgewinnung* gibt, gewissermaßen als eigene gegenläufige Unbestimmtheitstendenz. Formvarianz bedarf einer Unbestimmtheit der Form als Variationsspielraum, wie die Entwicklung einer ›kultivierten‹ Theologie der semiosischen Dynamik, der Interpretationsspielräume bedarf, wenn sie nicht im schlechten Sinne scholastisch werden soll. Eine Theologie, der es tatsächlich gelingen sollte, vollständige und definitive Bestimmungen ihrer ›Gegenstände‹ zu erreichen, ›zerstörte sich selbst‹ (mit LN 434).

Diese semiosische Duplizität von Unbestimmtheits- und Bestimmtheitsintention ist schon bei Cusanus präsent: Sein ›*Prinzip der Ungenauigkeit*‹ – die vorneuzeitliche Antizipation des Prinzips des unzureichenden Grundes (AAR 124) – kann »Resignationsformel« oder »Irritationsformel« sein (LN 584, dto. 588). Und diese Irritation durch Ungenauigkeit hat die Pointe der »Umbesetzung der Mitte«, die nicht mehr kosmologisch, sondern metaphysisch durch Gott besetzt wird (LN 590). Die cusanischen Sprengmetaphern haben ihre Pointen, die perspektivisch mitvollzogen höchst genau sind. Der Sünden›begriff‹ ist wie alle Begriffe, die nicht durch Anschauung zu erfüllen sind, wesentlich auf metaphorische Darstellungsformen angewiesen, und die sind kontextuell, topisch und geschichtlich. Jenseits des religiösen Gebrauchszusammenhanges werden diese Darstellungsformen problematisch

vage, in ihnen sind sie selbstverständlich vage, aber eben zugleich von unvertretbarer *Genauigkeit*, deren zentrale Vagheit erst im Erläuterungsnotstand aufgeht. Die Konsequenz dieser phänomenologischen wie semiotischen Dialektik für die Theologie ist das Verständnis der *Theologie als Kunst der Vermutung*. Zum Verständnis dessen bedarf es aber erst der Einsicht in die Entdekkung der ontologischen Ungenauigkeit und epistemischen Unbestimmtheit bei Cusanus, die sich Blumenberg interpretativ aneignet.

Bei aller Unbestimmtheitsrückgewinnung und intendierten Unbestimmtheitswahrung ist beides nicht denkbar, ohne mitgesetzte Bestimmtheiten, die Blumenberg einträgt und fortbestimmt in seinen Konjekturen. Und den theologischen Bestimmtheiten bei aller Unbestimmtheit wird im Anschluß an Cusanus näher nachzugehen sein. Blumenberg gilt die Anthropologie als Grundproblem der Theologie in der Neuzeit, als Frage nach der Äquilibrierung von menschlicher und göttlicher Freiheit. Dieses Problem ist ein Implikat der Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Gerechtigkeit, also der ›Frage nach dem gnädigen Gott‹. Bei Cusanus wird dieser Zusammenhang bestimmt durch die theologische Grundfigur der Inkarnation als Vollendung der Schöpfung um des Menschen willen und nicht nur als Behebung des Falls, aber nicht allein um des Menschen willen, sondern konvergent damit um Gottes willen. Die Denk- wie Darstellungsformen der cusanischen Theologie sind die konjekturalen Metaphern. Diese phänomenal dichten Darstellungsformen sind präsent in Glaube wie Theologie, die beide konjektural verfahren.

C. Die cusanische Kunst der Vermutung als imaginativer Umgang mit Unbestimmtheit

Die cusanische coniectura als theologisches Paradigma konjekturaler Phänomenologie und als phänomenologisches Paradigma konjekturaler Theologie

1. Die Entdeckung der Unbestimmtheit bei Cusanus und sein Prinzip der Ungenauigkeit

1957 gab Blumenberg unter dem Titel »Die Kunst der Vermutung« eine Auswahl aus den Texten Cusanus' heraus, die er kommentierte und mit für sein eigenes Theologieverständnis bedeutsamen Einleitungen versah.[1] Die Signifikanz dieser Einleitungen besteht in der überraschend emphatischen Aufnahme der cusanischen Theologie, besonders ihrer Anthropologie und ihrer vermutungsweisen resp. konjekturalen Methode. Die cusanischen Themen, die Thesen und vor allem die konjekturale Umgangsform mit Unbestimmtheit in theologischen Zusammenhängen zeigen aufschlußreiche Nähen zu Blumenbergs eigener Phänomenologie. Seine Cusanusinterpretation ist nach seinen akademischen Arbeiten seine erste eingehende Auseinandersetzung mit der Theologie und gibt entscheidende Hinweise auf seine eigenen theologischen Horizontintentionen, die er unter anderem Aspekt in seiner Erörterung der Religionsphilosophie Kants (1954) zuspitzt und in der ›Matthäuspassion‹ ausführt.

Blumenberg hält die cusanische Theologie für *das* Paradigma, an das eine Theologie in der Neuzeit hätte anschließen können, was aber s.E. leider unterblieben sei. Aufgrund dessen kann man den Eindruck gewinnen, daß er hier das nicht nur hypothetische Gegenstück zum ›hypothetischen Atheismus‹[2] seiner Neuzeitstudien entfaltet. In eigener, teilweise recht freier *Weiterführung* und nicht in strenger Exegese der cusanischen Theologie geht Blu-

---

[1] Die Einleitung und die Kommentare zu den einzelnen Texten bilden eine eigenständige Version des Cusanusteils in der ›Legitimität der Neuzeit‹ (558-638, vgl. Wirkl 58ff). Ich folge diesem früheren Text, weil hier Blumenbergs Äußerungen zur Theologie *prägnanter* sind und in größerer exegetischer und systematischer *Nähe* zu Cusanus stehen.

[2] »Der hypothetische Atheismus, nach seiner vorzüglichen Anwendung auf das Problem des Naturrechtes durch Grotius als das ›Grotianische Argument‹ bezeichnet, steckt als Implikation schon tief in den scholastischen Quästionen vom Typus des *utrum deus posset* …« (D 29, 53; vgl. LN 204, s. 128). – Das cusanische Mittelalter ist das von Blumenberg nicht nur latent affirmierte Gegenstück zum kritisierten Nominalismus und damit die Fortbestimmung der augustinisch-franziskanischen Scholastik, die in seiner Dissertation bestimmend war.

menberg hier der ›coniectura‹ nach, die als spekulative Weise der Vermutung – eben als Kunst der Vermutung – die Grundform des metaphorischen Umgangs mit Unbestimmtheit ist und als absolute Metapher der paradoxalen Theologie fungiert.[3] Die ontologische Ungenauigkeit wie die epistemische Unbestimmtheit mit ihren Folgen für Phänomenologie und Theologie hat Blumenberg vermutlich erst in Cusanus' konjekturaler Methode entdeckt. Zeitgleich mit dieser Entdeckung veröffentlichte er 1957 das erste Paradigma seiner Metaphorologie (Licht), und diese Gleichzeitigkeit ist nicht von mythischer Kontiguität, sondern zeigt einen sachlichen Zusammenhang, denn die Metaphern haben die Funktion der semantisch paradoxen Darstellung bestimmter Unbestimmtheit, und die cusanische theologische Sprengmetaphorik ist die Ausdrucksform paradoxaler Theologie.

Die »fruchtbarste der cusanischen Ideen, die der ›Ungenauigkeit‹ alles Endlichen, ist so alt wie neu, sie ist ›genau‹ … die Scheide der Unterscheidungen. Der *Antrieb* zu dieser Vorstellung ist mittelalterlich, aber ihre *Konsequenz* widerspricht dem Mittelalter wesentlich« (KV 13), denn der Antrieb von Cusanus sei, mit diesem Zugeständnis die Welt des Mittelalters noch einmal zusammenzuhalten und zum möglichen ›prophanen‹ Forschungsgegenstand zu machen, aber eben diese Freisetzung der Welt wird sich verselbständigen. »In der Formulierung der ontologischen ›Ungenauigkeit‹ als des Inbegriffs der ›wissenden Unwissenheit‹ scheint der Cusaner die auseinanderstrebenden Tendenzen des späten Mittelalters noch einmal zusammenzwingen zu können« (LN 416)[4], in eins mit der Funktion der »Rechtfertigung des Forschungsdranges«, da dessen Resultate stets nur »überbietbare[] Genauigkeit« darstellen (LN 417). Anachronistisch formuliert ist damit der Realismusanspruch einer Ding-an-sich-Erkenntnis für den Menschen sistiert, da dieselbe immer nur für Gott gegeben ist.[5] »Gerade deshalb sind Zählen, Messen und Wägen die spezifischen Instrumente der menschlichen Naturerkenntnis, weil sie in ihrer Leistungsfähigkeit zugleich jene Ungenauigkeit ablesbar werden lassen, an der der Geist sich der Heterogenität der von ihm hervorgebrachten Parameter im Verhältnis zu seinen Objekten bewußt wird« (LN 418).

Scholastisch galt ›solus scit qui fecit‹, und darum maß Gott allein und zwar so absolut präzise, wie er erkannte, dem Menschen war jedoch die Erkenntnis dieser ›veritas ontologica‹ unzugänglich.[6] Johann Wenck von Herrenberg warf deshalb Cusanus vor, »seine Lehre von der wesenhaften ›Ungenauigkeit‹

---

[3] Hier wären nochmals H. JONAS' hypothetische Mythen mit Blumenbergs Mythopoietik und seiner Konjekturalphänomenologie zu vergleichen. Vgl. zu Jonas W. BAUM, Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers? Eine Studie auf der Grundlage der Religionsphilosophie von Hans Jonas.

[4] Zu Ungenauigkeit und Vermutung vgl. CUSANUS selber, KV 191-210.

[5] »Die Paradoxie der *docta ignorantia* besteht darin, daß die Erkenntnis, der sich der Geist in liebender Umarmung hingibt, immer schon in einer Erkenntnis der Erkenntnis aufgehoben ist, die jede Endgültigkeit … verbietet« (LN 417).

aller endlichen Erkenntnis und damit von der unvollendbaren Annäherung an die Wahrheit hebe die Möglichkeit der Erkenntnis gänzlich auf« (KV 12).[7] Aber die ihm hier unterstellte »naive Unschärfe« (KV 16) vertrat Cusanus mitnichten. Wencks scholastischer Einspruch ist daher signifikant nicht nur für sein Unverständnis, sondern für die Unselbstverständlichkeit von Cusanus' Umbesetzung des Erkenntnisideals metaphysisch absoluter Exaktheit durch die epistemische Unbestimmtheit als Legitimierung wie Limitierung der Erkenntnis. Sofern bei Cusanus der menschliche Geist selber die mathematischen Formen hervorbringt[8] und diese im Geist wahrer und wirklicher sind, als in der Anschauung, ist er selber *in mathematicis* der wahren Erkenntnis als absolut präziser mächtig. Zugleich gibt es dabei einen ›demütigen‹ Latenzschutz, sofern im Messen *in physicis* nur die Proportionen der essentiellen Bestimmungen, nicht diese selbst zutage treten (LN 419). Diese Reserve gegenüber der Gott vorbehaltenen Erkenntnis der Essenz ›an sich selbst‹ wahrt die religiöse Latenz und setzt die manifeste Erkenntnisform des Messens frei. Daher kann das Messen gegen sein spätscholastisches Verbot nicht nur legitimiert, sondern sogar gefordert werden.[9] »Es bedarf keiner Tabuierung der theoretischen Neugierde, keiner moralischen Limitation mehr, weil der Prozeß der Theorie selbst ständig die Illusion seiner endlichen Erfüllbarkeit zerstört« (LN 420).[10]

Die Voraussetzungen für die Möglichkeit der Erkenntnis ›in physicis‹ ist Gottes maßvolle Gestaltung der Welt und des Menschen Fähigkeit, zu messen, zu zählen und zu wägen.[11] Deren verhältnismäßige Ungenauigkeit bedurfte der Legitimierung wie darin der Limitierung: »Die ›Ungenauigkeit‹ ist ein metaphysisches Axiom, das auf der Differenz von Endlichkeit und

---

[6] Die Gegenbesetzung Heideggers, die veritas ontologica in der Erschlossenheit als entschlossen ergreifbar zu verstehen, könnte das abgewiesene Andere von Blumenbergs phänomenologischem Zugeständnis ontologischer Ungenauigkeit wie epistemischer Unbestimmtheit sein. Die Metaphern sind kein Ereignis der Unverborgenheit der veritas ontologica, sondern Differenzdarstellungen gewagter Vorgriffe.

[7] Vgl. LN 571ff. Der weitergehende Vorwurf lautet ›Pantheismus‹ (LN 595).

[8] De beryllo c. 32, LN 419.

[9] »So wird das Universum der göttlichen Schöpfung durch das Universum menschlicher Konzeption hindurch zugleich zugänglich gemacht und verhüllt« (LN 419).

[10] »Für die Kunst der messenden Naturforschung gilt, was von jeder Kunst in Abwandlung der aristotelischen Formel gesagt wird: Sie ahmt ihrem Vermögen gemäß die Natur nach, kann aber niemals zu deren Genauigkeit vordringen« (LN 420). Nur, war nicht gerade die Pointe der cusanischen Erkenntnis der mathematischen Formen, daß sie erzeugt und nicht lediglich nachgeahmt werden? So müßte man zumindest präzisieren, daß die schöpferische menschliche Erkenntnis *die göttliche Schöpferkraft* nachahmt und nicht Mimesis der angeschauten Formen ist. Hier wandelt sich der Mimesisbegriff.

[11] »Die metaphysisch begründete Herausforderung der Erfahrung, des messenden und wägenden Hinsehens auf die Fakten der Welt, ist bei Nikolaus von Cues die wesentliche ›Ungenauigkeit‹ alles endlichen Seins« (KV 297, i.O. kursiv; die Einleitungstexte Blumenbergs werden im folgenden stets unkursiviert wiedergegeben).

Unendlichkeit beruht« (KV 19). Deren Inkommensurabilität entlastet die endliche Erkenntnis von derjenigen Forderung unendlicher Präzision, die nur Gott angemessen sei und deretwegen die empirische Welterkenntnis wie das Messen und Rechnen im Spätmittelalter zwar technisch schon möglich, aber nicht als Verfahren wissenschaftlicher Erkenntnis praktiziert worden war. Unter dem Axiom, daß alle endliche Erkenntnis des Endlichen mit ontologischer bestimmter Unbestimmtheit zu tun habe, aber gleichwohl, wenn auch nicht absolut präzise, so doch wenigstens teilweise Wirkliches *erkennen* könne, wird die epistemisch ungenaue, die nur unvollkommen bestimmte Wissenschaft von der Welt möglich und als zu verwirklichende ausgezeichnet. Die »Ungenauigkeit drängt zur *Empirie.* Mit diesem Axiom geht eine Epoche zu Ende, die über das Mittelalter hinaus in die Antike zurückreicht: die Epoche des ›überflüssigen‹ Sehvermögens des Menschen. Auch der Cusaner gehört noch nicht zu denen, die es für notwendig halten, wieder auf die Dinge *hinzusehen.* Die Experimente des Laien mit der Waage sind reine Gedankenexperimente … Die Nötigung, auf die Natur hinzusehen, um dadurch erst etwas über sie wissen zu können, ist in der Idee der Ungenauigkeit schon eingeschlossen … Das ist das erstaunliche Paradox der cusanischen Philosophie, daß die reine Spekulation, die ›Kunst der Vermutung‹, unmittelbar auf die empirische Haltung ausmündet« (KV 19f).

Das »Prinzip der ›Ungenauigkeit‹«[12] trage den Cusaner daher mühelos »über die Positionen hinaus, die *Kopernikus* in Richtung auf das ›moderne‹ Weltbild erreichte … Nicht nur ist die Erde aus der Mitte der Welt entsetzt, sondern die Vorstellung einer Mitte selbst ist aufgegeben und in die Metaphysik verwiesen« (KV 19). In der Anwendung der docta ignorantia auf das Universum (LN 587ff), werde es zum »Gleichnis des Absoluten« (LN 589). Cusanus habe so selber zwar kein neues Weltbild entworfen wie Kopernikus, aber »er hat den Grund angegeben, der dazu nötigt, die spekulativ hingenommenen Sachverhalte zu prüfen«, und dieser Grund ist eben die »metaphysische ›Ungenauigkeit‹«, wie in der Überlegung, daß ein Endliches wie die Erde »nie im strengen Sinne die Mitte sein« und sich »nie wirklich in Ruhe« befinden könne (KV 297). Die Metaphysik und ihre metaphysische Physik, die das ›mundane‹ Hinsehen für überflüssig, wenn nicht gar blasphemisch erklärte, wurde von ihm entselbstverständlicht und ihr entgegen gerade das ›Hinsehen‹ als legitime Eigenständigkeit der Erfahrung begründet. Für die Astronomie folgte daraus, der Himmel sei nicht ›praecise scibilis‹. »So wird die Ungenauigkeit als ein auf die *praecisa aequalitas* des Absoluten … verweisender Index aller Gegenständlichkeit metaphysisch aufgewertet und damit zugleich methodisch zulässig gemacht« (LN 420). Die Naturerkenntnis »findet Bewährung und Bestätigung ihrer Leistung nur durch Verzicht auf den Anspruch der adäquaten Vergegenständlichung« (ebd.) und realisiert da-

---

[12] KV 19; vgl. LN 583, 586. Dieses Prinzip habe aber nicht ausgereicht, das ›Weltsystem‹ zu verändern (LN 586).

mit eine Grundbestimmung der neuzeitlichen Wissenschaft, durch Verzicht auf Vollständigkeit und Endgültigkeit der Erkenntnis methodisch sukzessive wenigstens *etwas* zu erreichen und damit final sehr viel mehr, als das Mittelalter. Die Dialektik von Gewinn durch Verzicht wird hier initiiert. »Die *Docta ignorantia* des Cusaners macht den Weg, den Prozeß, das, was als ›Methode‹ zum Schlüsselwort des Beginns der Neuzeit werden sollte, selbst zum Inbegriff der theoretischen Funktion« (LN 420f).

Die coniectura als Erkenntnisform der docta ignorantia und die Sprengmetaphorik

Gegen das scholastische Modell der Wahrheit als adaequatio rei et intellectus impliziert die docta ignorantia[13], daß die Wahrheit selber »ein Moment der Unähnlichkeit« enthält (KV 186)[14], das durch die intelligentia als solches erkannt werden muß. Wahrheit ist paradoxal vermittelte Differenz, und nicht fugenlose Identität. Ihre Erkenntnis kann daher auch nicht als vermeinte Angleichung, sondern als nicht steigerungslogische Differenz wahrende Differenzvermittlung bestimmt werden. Cusanus' »Umgang … mit dem Begriff« sei daher von dem Bemühen gekennzeichnet, »Begriffe so ›plastisch‹« zu erhalten, »daß sie der letzten Anstrengung des Begriffs, der *coincidentia oppositorum*, noch gewachsen sind« (KV 72). Nicht adaequatio, sondern »Teilhabe in der unübersteigbaren Verschiedenheit, die – mit einem Ausdruck moderner Philosophie – als ›ontologische Differenz‹ bezeichnet werden darf« ist daher das ›Wesen der Wahrheit‹ der Erkenntnis bei Cusanus (KV 187). In physicis entspricht der irreduziblen *›Ungenauigkeit‹* die Erfahrung und das Experiment, in metaphysicis die *Vermutung*[15], die sich *in differenzwahrenden Differenzdarstellungen*, eben den absoluten Metaphern äußert (KV 186f). Die Vermutungen gehen aus dem menschlichen Geist hervor, wie die wirkliche

---

[13] Die *docta ignorantia* gehe beim späten Cusanus in der *sapientia* auf, die er als »Gegensatz gegen die *scientia*« interpretiert (KV 71). Einerseits ist exegetisch zutreffend, daß Cusanus seine Theologie sapiential *gegen* die scholastische scientia positioniert, aber z.B. ›Idiota de sapientia‹ zeigt die dialektische Verflechtung der scientia in die sapientia, die eher als Aufhebung denn als Gegensatz zur scientia fungiert. (Liegt darin eine Selbstverortung Blumenbergs im Gegensatz zur wissenschaftlichen Theologie?).

[14] Die docta ignorantia bestimmt Blumenberg in irritierender Verfremdung der cusanischen Position dahingehend, daß sie »dem verzagenden Zweifel sein Recht einräumt« (KV 70). Die Übereinstimmungen mit Blumenbergs ›Skepsis‹, seiner Remetaphorisierung und vor allem der *Unbestimmtheit* sind auffällig. Jedenfalls bilden sich in der Interpretation des Cusanus Grundbestimmungen seiner Metaphorologie aus. Vgl. Blumenberg selber: »Die Skepsis ist die Entdeckerin der Zwischenstufen zwischen Aporie und Gewißheit; sie mißtraut dem Alles-oder-Nichts, weil sie das Alles für unerreichbar, das Nichts aber für tödlich hält« (KV 16). Diese Situation der Skepsis habe »schon dem akademischen Skeptiker *Augustin* den Schritt in den Glauben ›leicht‹« gemacht, »und diese ›Leichtigkeit‹ der Spekulation, der Kunst der Vermutungen« ist die des Idiota. »In der Kunst der Vermutung vollzieht sich die Lockerung der starren Statik scholastischer Grenzziehungen, die Erkundung neuer Regionen und ›Jagdreviere‹ – eine cusanische Lieblingsmetapher! – des Geistes« (KV 16f).

[15] Resp. das imaginative Gedankenexperiment.

Welt aus Gott; so könnte man die Vermutungen ›Weisen der Welterzeugung‹ aus schöpferischer Kraft des Menschen nennen.[16] »Der menschliche Geist kann zwar die Vielheit der Begriffe nicht überwinden, die er selbst hervorbringt; aber er muß immer daran gemahnt werden, daß er sich hier erst im Vorfeld[[17]] der Wahrheit, im Ungenauen, bewegt. Verliert er dieses Bewußtsein, läßt er das Medium der Begriffe zur selbstgefälligen und selbstgenügsamen Architektur erstarren« (KV 72). Die Metaphern sind daher in Cusanus' Texten die zentrale Ausdrucksgestalt der metaphysischen Vermutungen. Sie sind *die* Gestalt differenzwahrender Differenzreflexion, da sie (nicht erst seit Richards und Peirce) stets von einer mitgesetzten *Unähnlichkeit* bestimmt sind, die sie nicht annäherungsweise zu überwinden suchen, da sie in Differenzvergessenheit metaphysisch würden (›beim Wort genommen‹).

Durch die *Sprengmetaphorik*[18], Gott in mathematischer Imagination als unendliche Kugel auf die Welt zu übertragen, wird die Welt infinit und das Verbot des infiniten Regresses überschritten. »Die cusanischen Grundbegriffe der ›Ungenauigkeit‹ und der ›Unendlichkeit‹ begegnen sich hier: die Ungenauigkeit stößt den Menschengeist auf die Notwendigkeit der Erfahrung, und die Unendlichkeit gibt der Gesamtheit der Erfahrungserkenntnis die ›Form‹ des unendlichen Fortschrittes« (KV 32).[19] Die gleiche ontologische Ungenauigkeit mit der Folge epistemischer Unbestimmtheit entfaltet er auch im Globusspiel: Jeder Wurf der Kugel ist ›ungenau‹ und darin individuell[20], »gerade daraus aber entsteht erst die ›Welt‹ dieses Spiels, die *explicatio* seiner immer neuen und damit in Spannung haltenden Vielfalt« (KV 309).[21] Diese wesentliche Abweichung durch Ungenauigkeit sei gerade nicht Gottes *Akt*, sondern ontologisch so unvermeidlich wie basal, metaphorologisch gesprochen Abweichung durch bestimmte Unbestimmtheit im Verstehen, in der Darstellung wie in der Semiose.[22]

---

[16] Vgl. CUSANUS, KV 193.

[17] *›Vorfeld‹* zeigt an, daß Blumenberg hier noch, wie in seiner Studie zum ›Licht als Metapher der Wahrheit‹, Metaphern als ›Vorfeld‹ des Begriffs versteht, was er später ausweitet und korrigiert; s.o. II E 1f.

[18] Vgl. dazu oben II C 6c) ee; vgl. LN 566ff. Vgl. A.M. HAAS, Das Nichts Gottes und seine Sprengmetaphorik, 53-70; DERS., Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, bes. 110ff, 134ff, zur Paradoxalität; M. EGERDING, Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik; R. MARGREITER, Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, bes. 61ff, 173ff.

[19] Mit Verweis auf Leibniz' Zusammenhang von Unendlichkeit und Individualität.

[20] Cusanus' zweites Beispiel, der Wurf einer Handvoll Erbsen, reduziert die Individualität jeder einzelnen Flugbahn allerdings (kontraintentional?) auf bedeutungslosen Zufall. Damit sind aber drei Bedingungen der Unbestimmtheit auf dem Plan: Gottes Wille, die geschöpfliche Selbstbestimmung und der blinde Zufall.

[21] Zur Spielmetapher vgl. PH. STOELLGER, Das Spiel der Hermeneutik und der Kampf.

[22] Als eine Vorform von Derridas semiosischer Azentrizität, vgl. J. DERRIDA, Die Schrift und die Differenz, 424ff.

2. Cusanus' Theologie als Blumenbergs Paradigma für eine Theologie in der Neuzeit

Bei Cusanus »rückt der Glaube in nächste Nähe der … *coniectura*, der metaphysischen Vermutung; er teilt mit dieser die hypothetische Funktion, die sich durch ihre erfahrbare Bewährung auszuweisen hat« (KV 42).[23] Nun kann das kaum so verstanden werden, als sei der Glaube bloß ein Gedankenexperiment, das man hypothetisch unternehme und gegebenenfalls aufgebe.[24] Vielmehr eignet dem Glauben im Verhältnis zu Gott eine ontologische Ungenauigkeit wie der Theologie eine bestimmte Unbestimmtheit, die dazu führt, daß wir ›über Gott‹ konjizieren und nicht gleichsam mathematisch präzise bestimmen oder gar beweisen. Hier einzuwenden, damit werde alle Bestimmtheit aufgegeben, wäre genauso falsch wie der Einwand Wencks von Herrenberg. Wenn Glaube wie Theologie konjizieren, also Vermutungen von bestimmter Unbestimmtheit wagen, liegt auf der Hand, daß die Darstellungsform der Metapher und ihrer Verwandten hier eine wesentliche Funktion haben. Blumenbergs ›Vermutungsweise‹ zeigte das an den oben ausgeführten Beispielen bereits. Im Anschluß an die konjekturale Bestimmung des Glaubens geht er nun in grundsätzlicher Weise auf die *Möglichkeit und Legitimität der Theologie in der Neuzeit* näher ein.

»Von ganz originärer Eigenart … ist die Empfehlung des zunächst hypothetischen Glaubens und die Berufung auf das *experientia didici*, auf die bestätigende Erfahrung« (KV 43).[25] In dieser Interpretation des Glaubens als Erfahrung bereitet Blumenberg die Konvergenz von Glaube und Vernunft vor, die sowohl Cusanus als vermutlich auch seine latente eigene Vorstellung trifft: Die »›Kunst der Vermutung‹ und das ihr verwandte *experimentum* des Glaubens« verstehe den Glauben nicht als ›Zumutung‹ einer »Selbstopferung« der Vernunft, sondern als Eröffnung ihrer »Selbsterfüllung« (KV 44).[26] Während das erste Verständnis vom Nominalismus wie angeblich auch von

---

[23] Vgl. »daß Glaube und Vermutung, *fides* und *coniectura*, funktionsgleich sind: sie liefern der Vernunft die ihr fehlenden Voraussetzungen« (LN 579, dto. 581). Damit scheint aber die Differenz des Glaubens zur visio beatifica sukzessive zu schwinden (LN 580).

[24] Pascals Argument der Wette wäre in dieser Lesart ›beim Wort genommen‹ und seiner konjekturalen Funktion wie metaphorischen Form beraubt.

[25] Cusanus versuche einerseits das »Auseinanderfallen von Erkennen und Glauben« und die doppelte Wahrheit zu vermeiden, andererseits sei schon dieser Hintergrund Indiz dafür, daß »ihm die selbstverständliche Evidenz eines ursprünglichen Glaubens [?] unerreichbar geworden« sei (KV 43). Das legt Blumenberg als »Begründung des theologischen Glaubens [Ist hier gemeint, die theologische Explikation der Möglichkeit des Glaubens? Jedenfalls ist der Satz genau gelesen theologisch unsinnig] auf die *Natur* des Menschen« und als »Zurücktreten der Erlösungsbedeutung der Theologie« aus (ebd.). Offenbar ist hier ein genuin katholisches Problem für die Interpretation leitend. Systematisch ist für Blumenbergs Frage nach der Möglichkeit des Glaubens wie der Theologie in der Neuzeit die Labilisierung der Wissenschaftlichkeit der Theologie nötig, um keine abstrakte Konkurrenz zu den Wissenschaften aufkommen zu lassen.

der Reformation vertreten wurde, gilt Blumenberg offenbar das zweite als die neuzeitlich einzig akzeptable Möglichkeit des Glaubensverständnisses (wenn die Disjunktion vollständig wäre).[27] Blumenberg sieht, daß die cusanische Anthropologie Konsequenz seiner spekulativen Theologie ist (KV 44), die den Menschen als ›imago‹ versteht und strikt darin den Grund der Freiheit findet.[28] Und eben diese nicht heteronome, sondern ›theonome‹ Begründung humaner Freiheit[29] wird von ihm nicht als letztlich doch heteronom kritisiert, sondern als paradigmatisch für die Theologie verstanden

---

[26] Anders als im Nominalismus könne sich nach Cusanus Gott der »Wesenserfüllung der von ihm geschaffenen unendlichen Geistnatur nicht versagen« – sei also wesentlich erkennbar und nicht verborgen (KV 43, vgl. 41f, Vernunft und Glaube als Kontinuitätsverhältnis). »Der Vernunft wird daher der Glaube nicht als die Zumutung ihrer Selbstopferung angeboten, sondern als die Eröffnung der Möglichkeit ihrer Selbsterfüllung. Das ist mit Evidenz ein Versuch, das Mittelalter aus seiner eigenen Substanz [!] heraus zu sanieren« (LN 581).

[27] Dieser Möglichkeit der Theologie geht Blumenberg in seiner Kantauseinandersetzung weiter nach, und zwar *ohne* die Neuzeit mit der Eskalation der Selbsterhaltung theologisch pauschal zu affirmieren. In der ›Legitimität der Neuzeit‹ wendet sich Blumenberg gegen die Affirmation der ›Verweltlichung‹ durch die dialektische ›Krisen-Theologie‹ (13, mit Lübbe), zu der er auch die ›existenzialontologischen Ausläufer‹, also wohl Bultmann und die Folgen rechnet (LN 14). Er vermag in dieser kritischen Akzeptanz der Säkularisierung durch die Theologie nur das »Muster aller Selbsterhaltungen« zu sehen (ebd.). Damit gehe die Immunisierungsstrategie einer »Paratheorie« einher, nach der der Widerstand gegen die Säkularisierung »Furchtsamkeit« sei, die dem Vertrauen des Glaubens zuwiderliefe (LN 15, anhand von Gollwitzer). Diese irritierend pauschale (und auch ›ungenaue‹) Kritik der neuzeitlichen Theologie wäre zu schnell kritisiert als Funktion einer prämodernen (augustinisch-katholisierenden) Theologieauffassung. Sie ist einerseits eine legitime Kritik an einer Selbsterhaltung der Theologie durch fraglose Neuzeitaffirmation; aber es fehlt ihr gleichwohl eine *Hermeneutik* dieser Theologie.

[28] »Am Bilde seiner Gottheit wird der Mensch seines eigenen Wesens inne. Aus dem theologischen Grund steigt die Idee der menschlichen Autonomie auf … Was hier *coram deo* entdeckt wird, ist ja nicht die Freiheit als solche, sondern die *positive* Qualität der Freiheit« (KV 44).

[29] Seine Auslegung der Entdeckung der ›positiven Qualität‹ der Freiheit erörtert Blumenberg im Rückgriff auf die Theodizee- und Gnosisproblematik: »Freiheit ist … der Schlüsselbegriff der Theodizee … Der Nachweis der Freiheit des Menschen ist identisch mit dem gegen Gnosis und Manichäismus gerichteten Beweis, daß weder Gott noch ein ihm konträres absolutes Prinzip für das Übel in der Welt aufzukommen hat … Der Begriff der Freiheit dient also der Entlastung Gottes von der Verantwortung für das Übel in der Welt … Man kann das Argument auf die kurze Form bringen: Gott ist nur gerecht, wenn der Mensch frei ist; also muß der Mensch frei sein. Und ›frei‹ sein heißt hier: durch das Böse verantwortlich für das Übel als dessen Strafe« (KV 45f). – Bemerkenswert ist hier zum einen, daß Blumenberg die neuzeitliche Autonomieproblematik an ihre theologischen Hintergründe rückbindet und dabei die Begründungsprobleme vermeidet, die das nackte ›Faktum der Freiheit‹ aufwirft, indem er Freiheit als im Gottesverhältnis begründet versteht; zum anderen wird der Kontext der Theodizee als Movens des Freiheitsverständnisses hier *nicht* kritisiert als ›bloß zur Entlastung Gottes‹, als Preis, den der Mensch um der Theodizee willen auf sich nehmen muß (anders als in LN).

und damit als möglich zugestanden. Die »positive Qualität« der Freiheit versteht Autonomie a limine nicht negativ oder rein selbstbezüglich, sondern als qualifizierte Relation von Gott und Mensch, derer das autonome Subjekt nicht selbst mächtig ist. Dieses Freiheitsverständnis entfaltet Blumenberg mit bemerkenswerter Emphase:

»Freiheit ist hier die *Gegenseitigkeit* des Verhältnisses von Gott und Mensch. Es ist eine kaum wägbare neue Qualität …, ein Selbstbewußtsein, das sich gerade im Blickfeld Gottes, standhaltend, aber nicht trotzend, bilden und bewähren will. Das Wort, mit dem sich der Mensch hier vor dem geheimnisvollen Bilde der Gottheit angesprochen fühlt, kann man sich als die Grundformel einer Theologie denken, in der die menschliche Autonomie als göttlicher Auftrag verstanden würde: *Sis tu tuus, et ego ero tuus* – ›Sei dir selbst zueigen, so will auch ich dir gehören.‹ [De visione Dei 7] Es hätte daraus, historisch wirklich ernst genommen, eine Theologie der Neuzeit werden können, eine Theologie, die den Menschen ›für voll‹ genommen hätte, weil sie von der Überzeugung durchdrungen gewesen wäre, daß Gott ihn ›für voll‹ nimmt« (KV 46).[30]

Blumenbergs Erachtens ist die Unterschreitung dieser Anthropologie der ›Autonomie als göttlichem Auftrag‹ der Grund für das ›Schicksal der Theologie‹ in der Neuzeit.[31] Daß er damit die Theologie spätestens seit Schleiermacher offensichtlich verkennt, daß er damit auch die Pointen der Theologie Luthers übergeht[32] und zudem die Theologien des zwanzigsten Jahrhunderts nicht angemessen würdigt[33], die alle auf verschiedene Weise gerade den Grund menschlicher Freiheit im Gottesverhältnis sehen und entfalten, ist so deutlich, daß es vor allem aufschlußreich für Blumenbergs theologische Ap-

---

[30] Die »Formel der Genesis«, der Mensch sei imago et similitudo Gottes, sei weder von der Patristik noch von der Scholastik »zu Ende gedacht« worden, denn sie hätten nicht gesehen, »wie unabdingbar eben diese Formel das christliche Denken verpflichtete, bei der Steigerung des Gottesbegriffes die menschliche Wesenserfüllung nicht zu vernachlässigen« (KV 40). – Eben Gott mit dem Menschen zu ›steigern‹ und vice versa sei die Pointe der cusanischen Korrelation, die Blumenberg zur unhintergehbaren Möglichkeitsbedingung neuzeitlicher Theologie erklärt und in der er die wegweisende Alternative zur nominalistischen Eskalation Gottes sieht. »Nicht *mit* der Theologie [was s.E. möglich gewesen wäre], sondern *gegen* die Theologie hat die Neuzeit dann die Steigerung des Menschen vollzogen« (ebd.).

[31] Blumenberg fährt in für sein Theologieverständnis signifikanter Weise fort: »Man darf nicht vergessen, daß dies das Schicksalsproblem der Theologie in der Neuzeit geworden ist, der Grund ihrer Verlegenheiten vor dem neu sich formierenden menschlichen Selbstbewußtsein, die moralische Rechtfertigung des kommenden Atheismus. In der Anthropologie des Cusaners ist dem Menschen kein Anspruch versagt, der in der kommenden Epoche erhoben werden wird; aber in der Erfüllung aller Ansprüche des Menschen steckt die eine Prämisse: der Mensch ist groß, *weil* Gott groß ist« (KV 46f).

[32] Vgl. etwa D. KORSCHS Entfaltung der Dialektik von Gesetz und Evangelium im Anschluß an Luther als Bestimmung zu humaner Selbstbestimmung (Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein, 214–279).

[33] Im übrigen wäre zu prüfen, ob nicht bereits das dominium terrae von Gen 1 eine Form der »Autonomie als göttlicher Auftrag« ist, sofern dem Menschen die Gott gegenüber verantwortliche Herrschaft über die Schöpfung übertragen wird.

präsenzen ist. Relevanter für ein Verstehen Blumenbergs ist, daß er überhaupt eine Theologie in der Neuzeit für möglich hält und zudem deren seines Erachtens entscheidende Möglichkeitsbedingung angibt. Wenn diese Äußerung ihrerseits ›wirklich ernst genommen‹ wird, kann Blumenbergs Philosophie nicht als dezidiert nicht- oder anti-theologisch verstanden und seine Theologiekritik, nicht einfach als eine ›Verwindung‹ der Theologie und deren Folgelasten gelesen werden. Vielmehr bearbeitet Blumenberg, wie in diesem Kontext seine theologische Rückbindung des Freiheitsproblems zeigt, an traditionell theologischen Themenbeständen[34], deren neuzeitliche Verselbständigung er im Rückgriff auf die theologischen Hintergründe unterläuft. Und eben diesem Problem der neuzeitlichen Theologie, menschliche und göttliche Freiheit in ein äquilibriertes Verhältnis zu setzen, geht Blumenberg auch bei Kant näher nach.[35]

Aus den cusanischen Predigten wählt Blumenberg als vielleicht bezeichnenden Abschluß seiner Auswahl eine Weihnachts-[36] und eine Epiphaniepredigt, und zwar um zu zeigen, wie Cusanus theologisch legitim die Inkarnation anthropozentrisch auslegt. »Die beherrschende Idee der cusanischen Christologie ist die Vollendung der Schöpfung durch Christus«, so daß die Inkarnation »nichts mehr mit dem Unfall der Ursünde« zu tun habe, also nicht »aus der Niedrigkeit, sondern aus der Erhabenheit der menschlichen Natur« folge (KV 362). »Die Inkarnation ist nicht eine göttliche Gewalttat von oben, die das Menschliche in die fast [!] unmögliche Einung hineinzwingt, sondern sie ist die in der Schöpfung des Menschen schon angelegte, drängende letzte Möglichkeit des Menschlichen selbst« (ebd.). Für das Verständnis des Glaubens folgt daraus: »Der Mensch, der Christus anhängt, hängt seinem eigenen Menschsein an« (ebd.).[37] Und als Abschluß seiner Kommentierung der Predigten wagt Blumenberg entsprechend seiner einleitenden Andeutung noch einmal einen signifikanten Horizontvorgriff:

»Unabhängig davon, daß die Anthropologie des Cusaners ohne ihre Integration in der Christologie nicht verstanden werden könnte, ist die Christologie vielleicht nicht ohne

[34] In diesem Sinne ist seine Philosophie eine ›Arbeit am Dogma‹ und nicht deren Gegensatz (gegen J.V.D. SOOSTEN, Arbeit am Dogma). In diesem Zusammenhang ist auf O. MARQUARDS prägnante Äußerung zu verweisen, »ich kenne keine gegenwärtige Philosophie, die – bei genauester Kenntnis der Geschichte der Metaphysikkritik – so unbefangen und fruchtbar Metaphysik treibt wie die Philosophie von Hans Blumenberg« (Entlastung vom Absoluten, XXII).

[35] Die Problemstellung selber kann man auf den katholischen Hintergrund Blumenbergs zurückführen. Aber auch jenseits dessen bleibt systematisch die *Frage* nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade in Gott wie die nach der Freiheit von Gott *und* Mensch, wie sie für die Reformation wie den deutschen Idealismus leitend ist.

[36] Vgl. dazu LN 660ff.

[37] Aber ohne damit in die Nähe von Feuerbachs Gegenbesetzung zu geraten. Die *cusanische* ›gefährliche Nähe‹ zu vermeiden, wäre für eine theologische Anthropologie auch gar nicht wünschenswert.

aktuellen Wert für die gegenwärtige Theologie. Hat doch Nikolaus von Cues versucht, was ein moderner Theologe von der heutigen Durcharbeitung dieses Themas fordert: daß Jesus ›mehr als ein Mensch‹ sei, dürfe ›nicht jenseits oder außer seinem Menschsein gedacht‹ werden, ›sondern in ihm, in seiner letzten menschlichen Tiefe‹ (Gogarten)« (KV 363). Blumenbergs Meditation des Kreuzes in der ›Matthäuspassion‹ kann man als Ausführung eben dieses Horizontvorgriffs verstehen.

3. *Exzentrizität und kompensatorische Selbstentfaltung des Menschen*

Wenn Blumenberg die cusanische Anthropologie als wegweisend für eine Theologie in der Neuzeit einschätzt, ist zu erwarten, daß er sie selber dementsprechend interpretiert. In dieser Anthropologie werde der Mensch als ›schöpferisches Wesen‹ entdeckt und anerkannt, so daß es »geradezu zum Ethos der Gottebenbildlichkeit des Menschen [gehört], daß er Schöpfer, Erfinder, originäres Wesen, Ursprung einer eigenen Welt technischer und künstlerischer Gebilde ist« (KV 47).[38] Legitimiert sei die Vorstellung vom Menschen als ›creator‹ bei Cusanus durch die imago-Anthropologie aus Gen 1 (KV 52f). Der Geist des Menschen werde wesentlich nicht als rezeptives Organ, sondern als Kraft (vis, KV 54)[39] verstanden, für die Mimesis und Ähnlichkeit nur noch sekundäre Erkenntnisformen sind gegenüber der ihr eigenen schöpferischen Potenz. Die Metapher dieses Geistes ist der Kosmograph, der erst Daten sammelt, die er dann weltabgewandt reflektiert. Die daraus entstehende Weltkarte ist »nicht Abbildung, sondern Nachkonstruktion der Welt« (KV 55) – und damit der Anfang einer nicht mehr abbildlichen ›Weise der Welterzeugung‹.[40] Der Zeichen konstruierende Geist kann, *ohne* in Konkurrenz zu Gott zu geraten, als ›vis creativa‹ verstanden werden,

---

[38] Die »cusanische Anthropologie [ist] durchdrungen von dem Gedanken der Mächtigkeit und authentischen Imaginationskraft des menschlichen Geistes, der deshalb im Gegensatz zu der dürren nominalistischen Vorstellung von der bloßen Notstandsfunktion der Vernunft die Gegenbildlichkeit [!] zum schöpferischen Weltursprung realisiert und dadurch indirekt, also auf dem Umwege über jene Ebenbildlichkeit, doch das zu leisten vermag, was direkt, also im reinen Subjekt-Objekt-Bezug, nicht erreicht werden kann. Die Imagination, die dem Mechanismus der Welt ›auf die Spur‹ kommt, entkräftet damit zugleich jene lästige metaphysische Befürchtung, der Mensch könne in seinem gesamten theoretischen Weltverhältnis an der Nase herumgeführt werden. Es gibt das Unvermutete nicht mehr. Und das für erreicht zu halten, war immer eine der elementaren Geschichtsleistungen« (LN 592f). – Diese Emphase muß einen zweifeln lassen an der These, Blumenberg würde selber eine *reine* Mängelanthropologie vertreten. Zudem belegen die Formulierungen, wie deutlich er in der Interpretation eigene Ansichten zum Ausdruck bringt, die m.E. nicht sinnvoll als bloßer Eintrag zu verstehen sind, sondern als Ausbildung und indirekte Darstellung der eigenen Perspektive. Dann aber kann man mit gewisser Plausibilität vermuten, Blumenbergs Mängelwesen ist der Mensch, dem Wesentliches im Gegenüber zu Gott mangelt. Das ›Gegenbild‹ ermangelt dessen, womit es sich vergleicht. Und ihm mangelt auch die Einwilligung, nicht Gott sein zu wollen.

[39] Blumenberg selber übernimmt die ›Kraft‹ in dem Interpretationsschema »Proportion der geschichtlichen Energien« (KV 59; vgl. zur »Metakinese«, 18).

weil seine Kraft selbst ›signum conditoris‹ ist (KV 56), also sich nicht aus sich selbst begründen muß, was die Aporien einer absoluten Freiheit oder, so mag man ergänzen, die »Sinnlosigkeit der Selbstbehauptung« (LN 149) der Neuzeit mit sich brächte. Dieser Hinweis trifft nicht nur die Pointe der paradoxen Anthropologie des Cusaners, sondern er ist die erste und signifikanterweise theologische Referenz von Blumenbergs anthropologischer Studie »›Nachahmung der Natur‹. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen« von 1957.[41] Die Epistemologie der Nachahmung und der damit einhergehenden Anthropologie wie Kosmologie einer geschlossenen Welt bildet den negativen Hintergrund (KV 49ff) für seine sich dagegen abhebende Interpretation des Cusaners.[42]

Das schöpferische Selbstverständnis des Menschen »legte den Grund für eine Epoche, in der die Ausschöpfung seiner schöpferischen Potenz ihm zum Daseinsprogramm werden sollte« (KV 47), also für die ›Epoche‹ der Neuzeit. Bemerkenswerterweise ist in dieser Hinsicht das Verhältnis von Mittelalter und Neuzeit gegenüber Blumenbergs Konstruktion mit Hilfe des Nominalismus in der ›Legitimität der Neuzeit‹ seltsam invertiert: Das *Mittelalter des Cusanus* (im Unterschied zu dem des Nominalismus[43]) hinterläßt

[40] Hier deutet sich bereits in der Lesart Blumenbergs das unvermeidliche Problem der faktischen Pluralität von Welten an: »Der Geist des Menschen ist Ursprung, Zentrum und Sinnbezug einer eigenen Welt« (KV 56, vgl. »Welten«, 59). Diese ›Eigenwelt‹ ist nur solange eine, solange die Homogenität des Geistes und die Konvergenz seiner Wirkungen unterstellt wird. – Zur neuen Konzeption der Weltmitte vgl. LN 590.

[41] Die Studie (1956 in München vorgetragen) zählt zu den wenigen Aufsätzen, die er (anders als etwa die ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹) noch 1981 für wert erachtete, wieder abgedruckt zu werden in seiner Sammlung »Wirklichkeiten in denen wir leben«. Vgl.: »Die Geschichte des Begriffes der ›Erfindung‹ ist noch nicht geschrieben; sie würde wohl ein dauerndes Wechselspiel zwischen Kunst und Technik – in unserem Wortgebrauch – in der Herauskristallisierung der schöpferischen Natur des menschlichen Geistes anzeigen«, bis sie sich schließlich beide »in der radikalen Inanspruchnahme der absoluten Erfindung wieder treffen« (KV 58). Dieser begriffsgeschichtliche Ausblick zeigt *hier* vor allem, daß Blumenberg noch im Horizont der Begriffsgeschichte und, wie ›Licht als Metapher der Wahrheit‹ zeigt, auch schon in dem der Metaphorologie denkt, während dabei seine theologischen Hintergründe präsent bleiben.

[42] »In der Geschichte dieser Überwindung kommt dem Cusaner ein hervorragender Platz zu« (KV 50). An der theologischen Differenz von Gottes Allmacht als Allmöglichkeit gegenüber der faktischen Wirklichkeit als einer Differenz von möglichen Welten gegenüber der faktischen werde die »Differenz zwischen Wirklichem und Möglichem« gewonnen, an der der Mensch entdecke, »daß er mehr als ein Nachahmer des Wirklichen sein *könnte*, daß für ihn als schaffendes Wesen noch ein unendliches Feld der Möglichkeiten offen daliegt, daß überhaupt radikal ›Neues‹ ontologisch möglich ist« (KV 52).

[43] Hier findet sich schon die These des »quälenden Bewußtseins von der Faktizität der Welt« aufgrund der Steigerung der Allmacht Gottes bei Ockham *und* Luther (KV 51). Aber vermutlich ist *Luther* gemeint, wenn Blumenberg als eine Möglichkeit angesichts dessen formuliert, diese »tödliche Spekulation fahrenzulassen und alles auf das Pfand der Offenbarung zu setzen« (KV 52).

keine absolute Transzendenz Gottes und keine Kontingenzwelt mit entsprechendem Selbstbehauptungsdruck[44], sondern *einen sich an die Welt verausgabenden Gott, eine dreifache bestimmt-unbestimmte Unendlichkeit und eine Anthropologie des Mängel kompensierenden Reichtums der imago.* So gesehen sei das »schöpferische Pathos der Neuzeit« nicht durch »Notdurft und Notwendigkeit« reguliert, sondern die »ständige Probe auf das Bild, das sich der Mensch von sich selbst gemacht hat« (KV 47f) und der Neuzeit vom Mittelalter hinterlassen wurde.

In dieser Interpretation kommt der Theologie des Cusanus fundamentale Bedeutung für die Neuzeitgenese zu[45] und zwar nicht wie in der Legitimität der Neuzeit e negativo, sondern positiv als Eröffnung des Horizontes, den Naturwissenschaft und Technik zu gestalten unternehmen werden. »*Nikolaus von Cues* hatte theologisch längst legitimiert, was das profane Selbstbewußtsein sich nur zaudernd und schaudernd zubilligen mochte«: schöpferisch etwas zu *erfinden*[46] wie den Löffel[47], der schlechterdings nirgends vorgefunden, sondern ohne jede Ähnlichkeit und Nachahmung selber ins Sein gesetzt wurde allein kraft des menschlichen Geistes (KV 57). Dieser Wandel in der »Geschichte der menschlichen Selbstdeutung«[48] manifestiert sich begriffsgeschichtlich in der Differenz von ›imitatio‹ und ›inventio‹. »Paradigma« der schöpferischen Leistungen des Menschen sei »die Erfindung des *Spiels* als einer in sich geschlossenen, mit genuinen Elementen nach gesetzten Regeln sich entfaltenden ›Welt‹«[49] (ebd., vgl. 59), und zwar *Erfindung* nicht als Finden eines Vorgegebenen, sondern als eigene Schöpfung. Cusanus – so Blumenbergs Interpretation – nimmt aber der Anthropologie des schöpferischen Menschen »den Stachel der radikalen Neusetzung« und versucht »sie aufzufangen in der Kontinuität ihrer eigenen Antriebe« (KV 48). Eben dieses Interpretationsschema scheint Blumenberg von Cusanus zu übernehmen[50], wenn er selber das »Selbstmißverständnis« der Neuzeit (ebd.) als vermeintlich radikalen Neuanfang ›aufzuklären‹ sucht mittels nicht-sub-

[44] »Die eigenschöpferische Leistung des Menschen muß noch nicht aus der Not und dem Trotz der Selbstbehauptung verstanden werden« (KV 56f), weil der schöpferische Mensch sich zum Zentrum seiner Welt machen kann. Dann aber fragt sich, warum hier ›noch nicht‹ steht?

[45] Vgl. auch die erstaunlich emphatische Formulierung: »Der Schöpfungsgedanke hat die exemplarische Konsequenz gezeitigt, daß das natürlich Seiende nicht ein absolut Erstes, Irreduzibles ist, sondern seinerseits auf einen Akt geistiger Setzung, ›technischer‹ Begründung zurückgeht« (KV 57).

[46] Vgl. zu Cusanus, De ludo globi II: die Seele erfindet die Wissenschaften (KV 60).

[47] Vgl. dazu M. DE CERTEAU, Nikolaus von Kues: Das Geheimnis eines Blickes, 326 mit Anm. 2: der Beryll, das Kugelspiel und der Kreisel (De possest).

[48] Vgl. die Formulierung: »Darstellung des menschlichen Selbstbewußtseins« (KV 59).

[49] Und »nicht das technische Werkzeug« (KV 57); obgleich Blumenberg kurz darauf den geschnitzten Löffel erwähnt.

[50] Wenn man nicht stärker behaupten will, sie sei ohnehin von ihm in Cusanus eingetragen.

stantialistischer Kontinuitätsfiguren der Logik epochaler Umbesetzungen.[51] Und diese Übernahme der cusanischen Problemstellung reicht bis in die ›Matthäuspassion‹, wenn Blumenberg den Schöpfungsgedanken bis an die Grenze weitertreibt, daß der Schöpfer sich (wie bei Cusanus) an seine Schöpfung ›verausgabt und verschwendet‹ und dabei sein eigenes Leben lassen muß.[52] In der frühen Cusanusinterpretation ist genau diese Problemlage vorgezeichnet: »Was … den schöpferischen Menschen betrifft, läßt der Cusaner erkennen, daß das Mittelalter noch nicht einmal den schöpferischen Gott zu Ende gedacht hatte« (ebd.) – was Blumenberg daher in der ›Matthäuspassion‹ versucht.[53] Aber wie bei der ›Arbeit am Mythos‹ gibt es die Arbeit des ›zu Ende Bringens‹ nur als Fortschreibung der Variationsgeschichte und nicht als definitive Beendigung. Deswegen kann Blumenberg konsequenterweise auch kaum prätendieren, ›Gott endlich zu verabschieden‹, sondern ›lediglich‹, ihn *als Konkurrenten* loszuwerden durch den Abbau der wechselseitigen Konkurrenzkonstellation, indem er die absolutistischen Selbstbehauptungssteigerungen des Menschen ›destruiert‹ und den *absolutistischen* Gottesgedanken ebenso. Damit formuliert er – demnach nicht erst in der ›Matthäuspassion‹ – die Kritik einer überzogenen Anthropologie und einer übertriebenen Theologie.[54]

Statt in extensiver Unendlichkeit der Selbstbehauptung und der entsprechenden Folgelasten gründe Cusanus' Vorstellung der *Individualität*[55] in einer Figur, die man als die »der ›intensiven Unendlichkeit‹ bezeichnen könnte. Sie ist die positive Entsprechung der cusanischen ›Ungenauigkeit‹; denn die Entfaltung der unendlichen Vielfalt der Welt ist zwar einerseits Abweichung,

---

[51] Vgl. zur Logik funktionaler Umbesetzung PH. STOELLGER, Von Cassirer zu Blumenberg, 133ff.

[52] Aber muß ›das Leben lassen‹ der Tod Gottes sein? M.E. ist die ›Entlastung vom Absoluten‹ als Entlastung *auch Gottes* vom Absoluten zu verstehen – und nicht als schlichte Enttheologisierung im Versuch, Gott loszuwerden. Vgl. dazu III F 2.

[53] Mit dem theismuskritischen Impetus, ihn »von den Fesseln der antiken Grundvorstellungen vollends frei zu machen«, was bei Cusanus noch nicht gelungen sei (KV 48; dementsprechend kritisiert Blumenberg in der ›Matthäuspassion‹ die Apathie, die Allmacht, die zeitlose Ewigkeit etc.). So bedarf es der Kritik des ›unbewegten Bewegers‹, »um mit dem Schöpfungsbegriff ins reine zu kommen« (KV 50); und das ist nicht ohne eigene Beteiligung formuliert.

[54] Daher ist auch Marquards (wie Wetz') Lesart, es gehe bei Blumenberg basal um ›die Entlastung vom Absoluten‹, besser in fortbestimmender Lektüre zu verstehen. Der Absolutismus der Selbsterhaltung wird umbesetzt, um von den absoluten Anforderungen an Gott wie an den Menschen loszukommen, und so beiden ein Weiterleben jenseits dieser Absolutismen zu eröffnen. Da Blumenberg keine Vakanz intendiert (wegen seines horror vacui), geht es um die *Formvarianz* des Gottesgedankens, nicht um seinen definitiven Abbau.

[55] Die »Doppeldeutigkeit des Individuellen« (KV 308), für den Neuplatoniker Abfall, für den christlichen Theologen hingegen Schöpfungsakt Gottes und Selbstentfaltung des Geschöpfes, zeige sich besonders im ›Globusspiel‹. Cusanus schwankt in der Einschätzung der Individualität.

Defizienz, das Nichttreffen des Absoluten, aber andererseits auch das unausgesetzte Zielen auf das Absolute, das Umkreisen und Belagern einer Mitte von unendlich vielen Seiten. Die ›Ungenauigkeit‹ als bloße Abweichung könnte die Erfahrung wohl *erzwingen* und ernötigen – die ›intensive Unendlichkeit‹ des Konkreten macht sie zur würdigsten, seinsgemäßesten Betätigung des Geistes. Das Einzelne hat seinen Rang als das je Einzige« (KV 34).[56] Dieses Individuelle sei hier noch ›bloße Vermutung‹, die sich erst mit dem neuzeitlichen historischen Verstehen »verifizieren« ließe, aber schon hier sei dessen Entfaltung der »eigentliche[] Sinn der Welt« (ebd.).[57] *Der Sinn der Welt ist dann Selbstentfaltung, ›explicatio‹ der ›complicatio‹, statt nackter Selbstbehauptung.*

Wie er in der Anthropologie die Individualität entdeckt, so in der Epistemologie die *Perspektivität*[58]*:* »die Bedingtheit immanenter und transzendenter Aussagen über das Absolute durch ihren Aspekt, die unübersteigbare ›perspektivische‹ Einschränkung der metaphysischen Erkenntnis« (KV 188). Die Perspektivität des menschlichen Erkennens hat bei Cusanus die ›Duplizität von Transzendenz und Immanenz‹ zur Folge. Die ›ratio‹ erkennt die Pluralität und Heterogenität des Seienden und sucht sie zu begreifen, die ›intelli-

---

[56] »An Stelle des scholastischen Stufenkosmos ist ein All der Individuen getreten, die nicht an ihrer äußeren Weltstelle, sondern an ihrer inneren Einzigartigkeit ihren Wert besitzen. Die Gesamtheit je einziger Wesen ist allein die angemessene *explicatio*, Entfaltung, der unendlichen göttlichen *complicatio*, Einfaltung« (KV 34).

[57] Im Widerspruch zur nominalistischen Metapher der »Welt als ein Monolog Gottes, dessen Sprache der Mensch nicht versteht« (KV 34f).

[58] »Die cusanische Kosmologie scheint geradezu darauf angelegt zu sein, ein System möglicher Standortbedingtheiten und Beobachterillusionen zu konstruieren und dadurch in der Imagination die Eventualitäten, denen sich der Nominalismus ausgeliefert sah, zu antizipieren« (LN 592; zur Perspektive vgl. KV 188, 310). »Mit der Mystik verschärft *Nikolaus* die Transzendenz Gottes; zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit gibt es keine Übergänge und Zwischenstufen. Aber die cusanische *coincidentia oppositorum*, der Zusammenfall der Gegensätze, bestätigt sich an der Lehre des Cusaners selbst: Die äußerste Ferne der Transzendenz Gottes scheint, wie das unendlich Große mit dem unendlich Kleinen, zusammenzufallen mit der intensivsten Nähe der Immanenz« (KV 26). Aber im Unterschied zur Mystik ist für Cusanus »der Standort des Absoluten nicht zugleich der absolute Aspekt«, sondern »nur der Außenaspekt des Endlichen« und die »Standpunkte des Unendlichen und des Endlichen sind *improportionabilia*, nicht in Vergleich zu setzen« (KV 28f). Das hat zur anthropologischen (und soteriologischen) Folge, daß »die Substanz des Menschen ›stark‹ genug« ist, »um das Gegenüber mit dem Unendlichen nicht durch die Sehnsucht nach dem Ineinander zu entwerten« (KV 29). »Am Menschen wird die Seinsdignität der Erde wie des Endlichen überhaupt abgelesen« (ebd., mit Verweis auf Pascal). – Das Auseinandertreten von Transzendenz und Immanenz sei lediglich perspektivisch bedingt (KV 26). »Die Entdeckung der Perspektive und ihre theoretische Durchdringung gehört zu den wesentlichen geschichtlichen Voraussetzungen der Neuzeit. Die Reflexion auf den Standort, von welchem aus man die Welt sieht, und auf die Bedingtheit dessen, was man sieht, durch diesen Standort ist ein entscheidender Faktor für die Herausbildung des ›bewußten Bewußtseins‹, das den neuzeitlichen Menschen charakterisiert« (KV 26f, mit Verweis auf Leibniz).

gentia‹ vollzieht die »›Eins-sicht‹«: »Nikolaus macht mit seinen dynamischen Metaphern wiederholt deutlich, daß das Verhältnis von *ratio* und *intelligentia* ein solches wechselseitiger Integration ist. Das Verhältnis des perspektivischen Aspekts zum Integral der Wahrheit ist das ständige Aufgehobenwerden der einzelnen Aussage in einer Unendlichkeit möglicher Entsprechungen« (KV 189). Dementsprechend sind die *Metaphern* bei Cusanus nicht Ausdruck einer »Hilflosigkeit des menschlichen Geistes«, sondern »dessen, daß die metaphysischen Gegenstände gerade in ihrem Widerstand gegen den Zugriff des Begreifens erkannt sein wollen« (KV 186).[59]

Die spekulative Entdeckung der *Individualität* und ihrer pluralen *Perspektivität* lasse Cusanus nicht nur die Erkenntnis, sondern auch den »*Vollzug* der *explicatio*, der Seinsentfaltung, dem Geschöpf als Inbegriff seines Daseinssinnes« zukommen (KV 35). Da Cusanus aber zugleich die Erde nicht mehr als »der fixe Mittelpunkt des Weltalls« gilt, dem Menschen demnach »nicht eine feste Stelle im All *zugewiesen* sein kann« (ebd.), zeichnet sich in Blumenbergs Lesart bereits hier die *Aufgabe humaner Kompensation der menschlichen Exzentrizität* ab. Cusanus arbeite insofern »an der historischen Vorbereitung« der kopernikanischen Reform, als »er zuerst die Vorstellung einer Mitte der Welt entwurzelte« und diese Mitte durch den Menschen umbesetzte (KV 64). Damit finde Nietzsches These der Selbstverkleinerung des Menschen durch den Kopernikanismus bei Cusanus »dezidierten Widerstand« (ebd.), da der Verlust der Geozentrik umgekehrt zu einer theologisch begründeten Anthropozentrik führte. »*Nikolaus* hat die Geozentrik, bevor er sie aufhob, zu einer metaphysischen Metapher sublimiert« (KV 66) für die Stellung des Menschen in der Schöpfung. Cusanus »transponiert den Weltsinn ins Menschliche[[60]], *explicatio* in schöpferische Autonomie«, so daß die explicatio, die Selbstentfaltung, als einstige »kosmographische Aussage zur Metapher einer *Aufgabe*« humanen Daseins wird (KV 35). Die *explicatio* wird in dieser Interpretation zur *absoluten Metapher (nicht mit Gott konkurrierender) autonomer Selbstentfaltung menschlichen Daseins*. Ziel dieser Selbstentfaltung sei es, »nicht *in* der Mitte der Welt zu sein …, sondern *die* Mitte seiner Welt … zu *werden*« (ebd.). Somit ist schon hier die Anthropologie von einer Lehre der natürlichen Örter befreit und der Mensch als imago »›das Maß der Dinge‹« geworden (ebd.) – um den Preis der nicht unproblematischen Aufgabe der Exzentrizitätskompensation.[61]

Blumenberg fragt vermutlich so eingehend nach der Stellung des Menschen in der Theologie des Cusanus auf dem Hintergrund der Eskalation der Selbstbehauptung bei Nietzsche, die wie in seiner Kantauseinandersetzung

[59] Zur Zahlmetaphorik vgl. KV 187.

[60] Zu den Konsequenzen der Kosmologie für die Anthropologie vgl. LN 597f.

[61] Als epistemische Konsequenz liegt darin, daß nicht das zu erkennende Sein das Maß der Erkenntnis ist, resp. »die Erscheinung *enthält* nicht das Maß, an dem sie gemessen wird«, sondern dieses »Maß zu sein, enthüllt sich als das Wesen des menschlichen Geistes« (KV 37).

auch in der ›Matthäuspassion‹ im Hintergrund steht: die Eskalation der Selbstbehauptung und die Vakanz am Orte Gottes angesichts der Vergeblichkeit der Erwartung des Übermenschen, die Gott wie Mensch ortlos werden ließ. »Das Selbstverständnis des Menschen war so eng mit seiner kosmischen Stellung in der Mitte der Welt verklammert, daß der Umsturz dieses Gefüges auch den Menschen in eine Krise seines Selbstbewußtseins werfen mußte, die noch heute nicht beendet ist. Wie der Mensch, so verlor auch Gott seinen *Ort*« (KV 17). Diese deutlich an Jüngel erinnernde Formulierung ist offenbar von der Horizontintention getragen, den Menschen wie Gott in der Neuzeit *nicht ortlos* werden zu lassen und darin konvergiert Blumenbergs Intention mit Cusanus. »Daß Gott und Mensch in diese Metakinese hineingerissen wurden, hat seinen letzten Grund in der Unlösbarkeit ihrer Bindungen an *das* Bild vom Kosmos, das im Jahrhundert des Cusaners zusammenzustürzen begann« (KV 18, vgl. 25). Die ganze ›Arbeit an der Neuzeit‹ erscheint auf diesem Hintergrund als Blumenbergs Arbeit an der implikativen Krise von ›Gott und Mensch‹, um ihrer Verortung willen, d.h. sie sollen nicht konkurrierende Topoi besetzen. Seine Hermeneutik des Horizontwandels ist die Verarbeitung der ›kritischen‹ Folgen für Gott und Mensch.[62] Indem ›der mittelalterliche‹ und ›der neuzeitliche‹ Horizont in ein problemgeschichtliches Kontinuitätsverhältnis gesetzt werden[63], ermöglicht er Neubesetzungen des Selbst- und Gottesverständnisses. So gesehen wird Blumenbergs Lebenswelthermeneutik verständlich als Erörterung der Möglichkeit und der Faktizität nicht nur der kopernikanischen Reform, sondern (kontraintentional?) auch der protestantischen Reformation. »Nicht nur Gott und Mensch werden frei von der Definition ihres Wesens und ihrer Funktion mittels der Welt, sondern auch die Welt wird befreit von dem Dienst, Gott beweisen und den Menschen auszeichnen zu müssen. Der entschlossenen Theologisierung Gottes und Humanisierung des Menschen entspricht die Naturalisierung der Natur« (KV 18f).

Diese Interpretation Blumenbergs ist offensichtlich von neuzeittheoretischen Fragestellungen geleitet, die ihn auch verleiten, spätere Entwicklungen in Form der perspektivischen Reihenbildung in die Vergangenheit zu verlängern. Er *überträgt* (oder retrojiziert) spätere Fragen in eine frühere Konstellation, und er gesteht zu, daß in dieser »Rückübertragung … allemal eine Gewaltsamkeit« liege (KV 37). Nun geht es ihm dabei nicht um den Erweis einer vermeintlichen ›Neuzeitlichkeit‹ oder ›Modernität‹ Cusanus' und auch nicht darum ›nachzuweisen‹, daß spätere Entwicklungen hier ›schon da‹ seien, sondern »ein tieferes Recht« bezieht diese Lesart aus seiner kulturanthro-

---

[62] Vgl. dazu I.U. DALFERTH, Weder Seinsgrund noch Armutszeugnis, 160ff.

[63] »Die Lösung der geistigen Weltstruktur vom physischen Kosmos erlaubte es dem Cusaner, *zugleich* der neuen Neugier nach Gesetz und Gestalt der Natur Raum zu geben *und* Bewahrer und Vollstrecker der innersten Motive der mittelalterlichen Welt zu sein« (KV 18).

pologischen[64] Perspektive: »einer Gemeinsamkeit gewisser Elemente des menschlichen Selbstverständnisses, die jenseits der Identität philosophischer Begriffsbildung liegen« (ebd.). Was dieses ›jenseits‹ meint, versteht sich ex post als Unbegrifflichkeit, und in diesem Sinne präzisiert Blumenberg auch

[64] »Wenn ›Sein und Zeit‹ keine Anthropologie sein will, was soll dann diese fortgesetzte Analytik des menschlichen Daseins überhaupt darstellen? So muß allerdings gefragt werden. Und unter dem Zwang dieser Frage müssen wir endlich anfangen, darüber nachzudenken, was denn sonst noch und wie denn sonst noch gefragt werden könnte oder müßte oder sogar muß« – so fragte M. HEIDEGGER im späten Rückblick auf ›Sein und Zeit‹ (Die Metaphysik des Deutschen Idealismus, GA 49, 34), und in heideggerkritischer Perspektive fragt auch Blumenberg so. Seine vielfach variierten Grundfragen seiner Hermeneutik: ›Was war es, was wir wissen wollten?‹ sind als solch ›andere Fragen‹ verständlich, die letztlich die Fragen ›Was ist der Mensch?‹ umkreisen. Heideggers Daseinsanalyse dagegen war (wie in dieser Hinsicht auch Husserls Phänomenologie) dezidiert Anti-Anthropologie. Aber schon Husserl (und zumal die spätere Rezeption von ›Sein und Zeit‹) las dieses Werk nicht als etwas anderes denn als Anthropologie, wenn auch in eigenwilliger Perspektive. – Die anthropologiekritische Stellung Heideggers gründet in seinem pejorativen Vorverständnis von Anthropologie: »Anthropologie ist jene Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiß, was der Mensch ist und daher nie fragen kann, wer er sei. Denn mit dieser Frage müßte sie sich selbst als erschüttert und überwunden betrachten« (Die Zeit des Weltbildes [A. LUCKNER, Martin Heidegger, 87]). Abgesehen davon, daß man diese Kritik für manche Theologien variieren könnte, ist auffällig, daß sich gerade Heidegger solch ein reduktionistisches Vorverständnis genügen läßt, statt ein ›eigentliches‹ Verständnis von Anthropologie zu entwerfen; so auffällig, daß sich hier anscheinend eine Fraglosigkeit und das heißt, eine Horizontgrenze zeigt, die der Entselbstverständlichung ermangelt. Seine Kritik hat Wesensbestimmungen des Menschen durch sogenannte ›anthropologische Konstanten‹ vor Augen, die den Menschen unter ein wesenslogisches Vorverständnis subsumieren – und damit verfehlen. Schon diese Bestimmungslogik und deren subsumtive Hermeneutik sind ein Vorgehen, daß Heidegger zuwider läuft und Blumenberg ebenso. In diesem Sinne grenzt Blumenberg sich ausdrücklich gegen die Lesart ab, seine geschichtlich zeitweise stabilen funktionalen Konstanten als ›anthropologische Konstanten‹ mißzuverstehen und zu ›substantialisieren‹ (u.a. LN 75f). – Um willen der »Wesensbestimmung des Seienden ›Mensch‹ [bleibt] die Frage nach dessen Sein vergessen« (SuZ 49), womit Heidegger implizit vertritt, der Sinn von Sein resp. die Bedeutung des ›ist‹ sei im Konnex mit dem Menschen genuin anders als in anderen ›Fällen‹. ›*Wer* ist der Mensch?‹ könne man nicht durch Wesensbestimmungen aussagen, sondern nur auf andere Weise sagen, etwa ›Der Mensch ist der Hirte des Seins‹. Hier treten die absoluten Metaphern auf den Plan. Die ›existenziale Interpretation‹ hat es daher mit dem implikativen Seins- wie Daseinsverständnis zu tun. Aber die absoluten Metaphern entwerfen nicht per se eine *existenzialontologische* Bestimmung, die als Sinn des Daseins entfaltbar wäre, sondern belassen den existenzialen Sinn in der Latenz, in der sie gleichwohl pragmatisch valent sind. Heideggers Frage hingegen schreitet fort, ›Wer ist der Mensch?‹ zu bearbeiten unter der Frage ›Was ist der Sinn des Seins dieses Daseins?‹. Was ihn in die Fundamentalontologie führt, bearbeitet Blumenberg metaphorologisch, indem er nach dem implikativen Seinsverständnis fragt, genauer gesagt, nach den Horizontbesetzungen des Seins als Geschichte, Welt, Selbst etc. Seinsgeschichte ist in dieser Perspektive »Intentionalhistorie« (E. Fink): die Varianzgeschichte absoluter Metaphern, in denen sich die basalen Besetzungen der Intentionalität, die Horizontvor- und -rückgriffe zeigen.

diese andeutende Formulierung.[65] Gleichwohl verdeutlicht Blumenberg das cusanische Selbstverständnis des Menschen scheinbar anhand eines Begriffs, der als bloßer ›Begriff‹ analysiert aber seine Funktion als theorieorientierendes und pragmatisch valentes *Modell* und im Sinne der ›Paradigmen‹ als *absolute Metapher* verlöre: Bei Cusanus wird das Modell der ›causatio‹ durch das der ›explicatio‹ umbesetzt, und dies nicht allein für Gottes Verhältnis zur Welt, sondern gerade auch für das des Menschen zur Welt, der ihr damit gegenübertritt, so daß alles Weltliche zur Erscheinung wird, deren Maß die Erkenntnis selber bestimmt. Aber dabei werden nicht die Erkenntnissubjekte einem Objekt in abstrakter Weise entgegengesetzt, sondern die erkennende Seele und die erkannte Welt sind für Cusanus nur zwei verschiedene ›explicationes‹ des Unendlichen.[66] Parallel zu seiner These über die notwendige anthropologische Bedingung einer neuzeitlichen Theologie formuliert Blumenberg im Anschluß an diese Umbesetzung des Cusanus für die neuzeitliche Philosophie: »Hätte sich diese cusanische Position für die Neuzeit durchhalten lassen, wäre die vielbeklagte Zerspaltung zwischen der Welt der Objekte und der Welt des Subjekts nicht möglich geworden« (KV 39).[67]

4. Der wechselseitige Blick von Gott und Mensch

In De visione Dei (sive De icona!) entfalte Cusanus das für die Theologie zumal in der Neuzeit paradigmatisch *äquilibrierte Verhältnis von Gott und Mensch* mit der optischen Grundmetapher des *wechselseitigen Blickes*, genauer des universalperspektivischen Blickes und seines je individuellen Pendants.[68] »Die Vielheit und Individualität der Betrachtenden ist der Identität des Bildes nicht entgegen, sondern die ihm angemessene, seine geheimnisvolle Potenz erst entfaltende Partnerschaft« und darin »die durchdachteste und angemessenste Verdeutlichung der neuen Selbstauffassung des Menschen« (KV 309). Dieses Bild repräsentiert sinnlich die Koinzidenz der einen Perspektive mit infinit pluralen Individualperspektiven und stellt darin für Blumenberg die »schönste[] und tiefste[] seiner Metaphern« (ebd.) dar, in der die menschliche Freiheit und versöhnte Gegenseitigkeit des Verhältnisses von Gott und Mensch Ausdruck finde. »Der Blick des Bildes ist immer nur ein Blick ›für mich‹; er ist nicht objektiv in seiner Bestimmtheit feststellbar« (KV 310).[69] In

---

[65] »Die Geschichte hält ihre Differenzierungen und Wandlungen nur selten in begrifflicher Ausprägung für den Betrachter bereit« (KV 38).

[66] Vgl. KV 39.

[67] Und auch in dieser Anmerkung zeigt sich seine kritische Nähe zur Perspektive Heideggers.

[68] Vgl. M. de Certeau, Nikolaus von Kues: Das Geheimnis eines Blickes, 325-356.

[69] Aber Blumenbergs ihm anscheinend unproblematische Weiterführung ist theologisch problematisch: »Ich werde nicht angeblickt, wenn ich nicht hinsehe« (KV 310) – geht das nicht an der Metapher des ›allgegenwärtigen Blickes‹ vorbei? Diese Wendung wäre gleichwohl ein pointierter Grundsatz einer Erörterung der ›Wahrnehmung Gottes‹.

dieser ›ontologisch wahren‹ Metapher ist darstellbar, was Blumenberg mit der Grundformel des Cusanus ›*Sis tu tuus, et ego ero tuus*‹ anvisiert hatte. »Auch vor dem Absoluten kann der Mensch nur in dieser Weise stehen und bestehen, daß er an seinem Standort … im Aufblicken sich angeblickt weiß«, denn er ist »das Wesen, das nur in der Gegenseitigkeit des Blickes, in der freien, Erwiderung weckenden Zuwendung Genüge findet« (ebd.). Damit formuliert Blumenberg in der Grundmetapher des wechselseitigen Blickes die Perspektive *seiner eigenen* impliziten Theologie.[70]

Überschreitet Blumenberg hier ›die Grenzen der Interpretation‹? Er interpretiert den Text aus dem Horizont der Neuzeit mit seinen eigenen Fragen und analysiert ihn auf eine für Cusanus gesprochen isolierte Pointe hin – aber in dieser Interpretation entdeckt und wahrt Blumenberg die theologisch orientierte Perspektive des Cusanus. In diesem ›interpretativen Gebrauch‹ vollzieht Blumenberg eine Erweiterung des neuzeitlichen Horizontes in der Retrospektive, eine *retrospektive* Horizont*erweiterung*. Auch wenn er Cusanus in der ›Legitimität der Neuzeit‹ als ›Figur der Sorge um das *Mittelalter*‹ interpretiert (im Unterschied zu Gadamer), ist doch deutlich, wie manifest hier die Probleme der neuzeitlichen Theologie werden, zumindest in der Interpretation.

»Das biblische Prinzip der Gottebenbildlichkeit des Menschen läßt eine Trennung von Theologie und Anthropologie nicht zu«, und in dieser gezielten Indifferenz interpretiert Cusanus den Satz des Protagoras neu (KV 336ff). Die cusanische Variation des ›homo mensura‹ interpretiert Blumenberg seinerseits wissenschafts- resp. wirkungsgeschichtlich als »die nachhaltigste Aussage der cusanischen Philosophie« (KV 322) – und in dieser Perspektive kündigt sich (wie bei Vicos Folgen) der spätere *Verlust* an: die spekulative trinitarische Theologie gerät zur Philosophie und verliert damit die von Blumenberg notierte entscheidende »Grunderfahrung des Cusaners«, die er in signifikanter Weise formuliert als die »Begegnung des Endlichen mit dem Unendlichen«. Aber der bestimmt-unbestimmte »Kern seiner überreichen Metaphorik« (KV 320) reduziert sich sc. nicht auf ein theistisches Paradox, sondern: Der Mensch werde zum »*quasi alius Deus*« (KV 39), und zwar gerade nicht – wie bei Nietzsche – durch die Konkurrenz zu Gott zum Zwecke der Selbstbegründung ›schlechthinniger Freiheit‹, sondern weil Gott »sich gleichsam ›voll ausgegeben‹« habe, als er den Menschen zu seinem Ebenbilde schuf (KV 40).[71] Diese selbstlose Selbstverausgabung Gottes in der Schöpfung des Menschen wird in der ›Matthäuspassion‹ weitergeführt werden.

---

[70] Cusanus selber weicht von dieser Interpretation ab (vgl. KV 311-319): Diese anthropologische Lesart ist nicht die Pointe des Cusanus, sondern Blumenbergs interpretatio moderna, in der seine eigene anthropologische Perspektive zum Ausdruck kommt. Cusanus hingegen hebt auf die allgegenwärtige transitive Erhaltung, die Soteriologie und die gleichnishafte Gotteserkenntnis durch das genannte »Bilde Gottes« (KV 313ff) ab.

[71] Cusanus habe »den Menschen als das Geschöpf der göttlichen Selbstverschwendung« bestimmt (KV 40).

5. Die Notwendigkeit des Menschen und der Menschwerdung Gottes

Die *Äquilibrierung von Gott, Mensch und Welt* ist die Leitfigur für Blumenbergs Verständnis der docta ignorantia, deren drittes Buch in der Christologie den »prägnantesten Ausdruck« für »die letzte Steigerung des Menschentums in der göttlichen Sohnschaft« findet (KV 73). *Anthropologie und Christologie in Gottes Horizontintention konvergieren zu lassen*, ist daher der mit Cusanus dargestellte theologisch ›höchste Punkt‹ von Blumenbergs Interpretation.[72] Ein Weg, ein Methodos der Äquilibrierung ist Cusanus' konjekturale ›Verwesentlichung der Kontingenz‹ menschlichen Daseins vor dem absolut notwendig seienden Gott. War der aristotelische Kosmos – und in seinem Gefolge auch ›der‹ mittelalterliche – endlich, vollständig und notwendig, blieb dem Einzelnen nur eine wesenlose Zufälligkeit. Wenn Blumenberg kritisch bemerkt, »der Mensch genoß darin keinen Vorzug« und die Frage nach seinem Seinsgrund sei jenseits des Horizontes gewesen[73], so ist ›Mensch‹ hier nicht als generischer Ausdruck verständlich, sondern stets der individuelle Mensch (KV 65). Individualität war zufällige Vereinzelung und als solche unwesentlich. Dies zeigte sich im Nominalismus verschärft, dem von der schlechthinnigen Freiheit Gottes her »alles zufällig« wurde, »nicht nur der Mensch, sondern auch die Menschwerdung Gottes« (ebd.).

Dementgegen liegt die Emphase von Blumenbergs Interpretation darauf, daß Cusanus »tief durchdrungen ist von der Notwendigkeit des Menschen« (ebd.). Und diese Notwendigkeit ist keine ›schlechte Notwendigkeit‹, die extrinsisch oder von Gnaden eines Beobachters konstatiert wird, sondern eine *Notwendigkeit des gleichwohl Kontingenten*. In der Perspektive von Heideggers Hermeneutik der Faktizität wäre diese wesentliche Kontingenz die bedeutsame Faktizität: *die unhintergehbare Bedeutsamkeit des faktischen Vollzugs menschlichen Daseins*. Mit Bezug auf Jüngel formuliert, geht es um die Entdeckung und Auslegung der Wesentlichkeit des Zufälligen, resp. um die Bedeutsamkeit des faktischen Daseins. Blumenberg erkennt in seiner Interpretation den entscheidenden theologischen Grund dieser bedeutsamen Faktizität: »Ohne die geistige Partnerschaft des Menschen hätte Gott die Welt ins Leere geschaffen«, und »so bedürfe auch Gott der erkenntnisfähigen Natur, damit der Zweck seiner Schöpfung sich erfülle« (ebd.). Das Neue dieser traditionellen Einsicht sei allerdings erst die Konsequenz, die Cusanus formuliere: »Gott will vom Menschen in seinem Werk erkannt werden – das ist der Leitfaden, anhand dessen der Reichtum der Anlagen des Menschen ›vermu-

[72] Cusanus »projiziert nicht nur die Unendlichkeit Gottes auf den Kosmos, sondern auch auf den Menschen. Unendlicher Gott, unendliche Welt, unendlicher Menschengeist – das sind die drei einander korrespondierenden Elemente der cusanischen Philosophie« (KV 39). Dieser »Zusammenhang ist der Schlüssel zu jedem eindringenden Verständnis des Cusaners« (KV 48), wie sc. *jeder* Theologie, und angesichts der stetigen Präsenz von Kosmologie, Anthropologie und Theologie bei Blumenberg auch der seiner Philosophie.

[73] Blumenberg urteilt diesbezüglich in seiner Dissertation deutlich anders; s.o. II A.

tet‹ werden darf« (KV 65f).[74] *Der Mensch ist der Antwort fähig* und habe in ihr seinen Sinn wie – so die nicht formulierte Folge – *Gott seinerseits dieser Antwort bedürftig* ist.[75] Die theologische Prämisse zeigt sich in der impliziten Folge dieses epistemischen oder dialogischen Modells einer Partnerschaft oder des Gesprächs: *Gott ist schlechthin abhängig von der Antwort des Menschen. Die Schöpfung ist das Wort, das der Antwort schlechthin bedürftig ist.*

Mit dieser faktizitären Notwendigkeit des Menschen erschließe sich *die ›Mehr-als-Zufälligkeit‹ der Inkarnation*, die nicht mehr eine Funktion der Sünde ist, auch nicht nur einer Mängelanthropologie, sondern einer hintergründigen Anthropologie des ›Reichtums‹, die Blumenberg bemerkenswerterweise nicht destruiert[76]: »›hätte Gott nicht menschliches Wesen angenommen …, so wäre das All nicht vollkommen, ja *es wäre überhaupt nicht*‹. Die Menschwerdung vollendet die Schöpfung; der Mensch ist die Mitte der Dinge, und in ihm werden alle Kreaturen dem Unendlichen zurückverbunden, aus dem sie stammen« (KV 66f).[77] Zu sagen, der Verlust der Geozentrik werde hier durch strikte Anthropozentrik *kompensiert*, wäre ein Mißverständnis, da der Verlust eher die Folge der verdrängenden spekulativen Umbesetzung ist: Die theologisch motivierte Anthropozentrik erübrigt die Geozentrik. Erst dadurch wird Blumenbergs anthropologische Erläuterung der christologischen Figur plausibel. Die Notwendigkeit der Menschwerdung ist Implikat der Anthropozentrik; nur daß der Mensch ›um Gottes Willen‹ die ›Mitte‹ ist[78], also die Anthropologie ihren Grund im Gottesverständnis hat.

Eben dieses Gottesverständnis konjiziert Blumenberg in eigener Perspektive aus dem Grundsatz des 1Joh, »*Gott ist die Liebe*«: Er »wäre der Grund für die unlösbare Verbindung

---

[74] Ist diese Konsequenz wirklich neu?

[75] Vgl. in diesem Sinne ausführlich zum Brief an Nikolaus Albergati (KV 373ff): Die Wissenschaft suche die Schöpfung in ihrem von Gott intendierten Sinn zu verstehen. Gott habe die Welt zu seinem Ruhm geschaffen, allerdings nicht in ›egologischer‹ Selbstbezogenheit, sondern dieses Ziel werde »erst durch ein erkennendes und anerkennendes Wesen verwirklicht«, worin »die besondere Auszeichnung und Notwendigkeit des Menschen begründet« sei (KV 373).

[76] »Natur und Gnade begegnen sich in einer ans Idyllische streifenden Harmonie«, bei der sich *Blumenberg* fragt, ob »gerade dies die Antwort auf die Angst und Ausweglosigkeit der Zeit« gewesen sei (KV 363). – Vgl. aber AAR.

[77] Mit CUSANUS, Predigt ›Dies Sanctificatus‹, vgl. KV 364.

[78] Die kosmologische oder physikalische Figur der Mitte und der entsprechenden Zentrizität des Menschen erweise sich zwar als Illusion, sofern sie »objektiv nicht feststellbar[]« sei, ist aber »damit metaphysisch noch nicht entkräftet«, sondern es zeige sich nur, »daß die anthropozentrische Kosmologie nur [?] eine Metapher war, in der sich ein tieferer, physikalisch gar nicht abdingbarer Anspruch bekundet« (KV 310). In dieser Interpretation formuliert Blumenberg vorgreifend eine der entscheidenden Pointen seiner Kopernikanismusstudien (KW, GKW). Dem Verfahren nach liegt bereits hier die *Remetaphorisierung* der Metaphysik (und eine Metaphorisierung der Kosmologie) vor, die die Metaphern als Ausdruck von symbolisch prägnanter Bedeutsamkeit versteht und sie auf ihre implizite Anthropologie hin analysiert.

von Übermachterfahrung und Heilsgewißheit. Versucht man daraufhin zu bestimmen, wie die Konjunktion mit der Liebe als Selbstbindung der Macht zur Gewißheit erhoben werden könnte, so ergibt sich vor aller faktischen Dogmatik irgendeiner Theologie die Nötigung, über das Bündnis- und Vertragsmodell zu einem absoluten Realismus der Festlegung göttlicher Gunst auf den Menschen zu kommen … Die Christologie erzählt die Geschichte, die notwendig geschehen sein muß, um Gott ein absolutes Interesse am ›human interest‹ unauflöslich und ohne Ansehen der Gegenseitigkeit eines erfüllten Vertrages beizulegen« (My 30). Hier übernimmt Blumenberg eine theologisch motivierte und ursprünglich limitierte Anthropozentrik und sieht den ›absoluten Realismus‹ der Theologie im Gottesbegriff begründet. Diese Einschätzung des ›Realismus‹ divergiert signifikant von seiner kritischen Formulierung der ›Stringenzen des christologischen Realismus‹ (SZ 86), die sich gegen einen metaphysischen Realismus richtet. Aber daß damit die Frage nach einem angemessenen (lebensweltlichen) Realismus nicht verabschiedet wird, zeigt die zitierte Stelle der ›Arbeit am Mythos‹, die möglicherweise bereits den unten erörterten ›Passionsrealismus‹ Blumenbergs andeutet, den ›harten‹ Realismus der Leiden Jesu am Kreuz, der durch keine Christologie überformt und vergessen werden dürfe.

Im Unterschied zu der von Blumenberg behaupteten Ambivalenz der Stellung des Menschen in der »theologische[n] Geschichte der menschlichen Selbstdeutung« (KV 67), die zwischen Niedrigkeit und Hoheit seiner Stellung schwanke[79], vertritt Cusanus dezidiert eine »anthropozentrische Teleologie der Welt«, die »das Fundament der Christologie, die metaphysische Voraussetzung der Menschwerdung Gottes« bilde (KV 68). *›Menschwerdung Gottes um des Menschen willen‹ und ›Menschwerdung des Menschen um Gottes willen.* Sofern die Menschwerdung für Gott nicht nezessitaristisch notwendig ist, kann daher das faktische Dasein des Menschen i.d.S. als notwendig gelten also in bedeutsamer Faktizität als ›mehr als bloß notwendig‹.

Obgleich die genannte Teleologie als ›Fundament‹ der Christologie bezeichnet wurde, meint Blumenberg in demselben Zusammenhang, die Verschränkung der cusanischen Trias von Gotteslehre, Anthropologie und Kosmologie »erreicht in der Christologie ihren Höhepunkt und ihre Rechtfertigung als Strukturprinzip eines christlichen Gedankengebäudes« (ebd.). Verständlich wird diese Unklarheit im Verhältnis von ›Fundament‹ und ›Rechtfertigung‹ nur durch die bestimmte Funktion der Christologie in der ›Versöhnung‹ eines theoretischen Antagonismus: »In der Christusidee des Cusaners wird das theologische Wollen des Spätmittelalters, die Steigerung der Transzendenz Gottes, ausgesöhnt mit dem verzweifelten Willen des Menschen dieser Zeit, vor seinem so erhöhten Gott nicht selbst zunichte zu werden«, denn »wenn der Mensch hier nicht *mit* seinem Gott erhöht … werden sollte, würde er den Weg der unbedingten Selbstbehauptung gehen« (KV 68f). Nur fragt sich, wie die oben durch das ›Fundament‹ (die Anthropologie) bedingte Menschwerdung als ›Rechtfertigung‹ ihrer eigenen Bedingung fungieren können soll. Nicht die Christologie gab bisher den Grund

[79] Hier imputiert Blumenberg in die Geschichte der theologischen Anthropologie *seine* Orientierung von Reichtums- versus Mängelanthropologie, vgl. AAR.

ab für die cusanische Anthropologie, sondern ein Schöpfungsmodell mit Prämissen in der Gotteslehre. Die Unklarheit im Verhältnis von Christologie und Anthropologie, die sich hier zeigt, wird abschließend nur andeutungsweise ›gelöst‹: Cusanus »läßt den Menschen den ›zureichenden Grund‹ dieses Liebesaktes« der Kondeszendenz sein. »Die Menschheit ist nicht weniger Prinzip der Inkarnation als die Gottheit« (KV 69). Die zweite Wendung korrigiert die hyperbolische erste, in der nur ein Relat des dupliziten Prinzips genannt wurde. Deutlich wird jedenfalls, daß die Christologie funktional dem Verhältnis von ›Gott, Mensch und Welt‹ zugeordnet wird und darin wesentlich ein Geschehen um des Menschen willen ist (wie *damit* um Gottes willen, und nicht, wie in der ›Matthäuspassion‹ kritisiert, um des ›beleidigten‹ oder ›zornigen‹ Gottes willen). Mit dieser christologischen Pointe schließt Blumenberg seine Einleitung: »die Inkarnation ist nicht ein unfaßbarer Gewaltakt der göttlichen Freiheit und Allmacht, sondern in Christus ist der Mensch deshalb Gott, weil er aufs höchste und vollkommenste Mensch ist: *eo ipso, quod perfectissimus et altissimus in natura humanitatis, per hoc etiam unitissimus Divinitati*« (KV 69).[80]

Es ist bemerkenswert, daß Blumenberg ein Jahrzehnt später im Rahmen seiner (eher) theologie*kritischen* Neuzeitstudie der ›Legitimität der Neuzeit‹[81] Cusanus wieder aufnimmt und anders loziert als in der »Kunst der Vermutung«[82]: In der ›Legitimität der Neuzeit‹ wird Cusanus dezidiert als Figur des *Mittelalters* interpretiert, der von der »Sorge um den Bestand des Zeitalters« bestimmt sei (LN 558, vgl. 564). Die Krise der Theologie des Spätmittelal-

---

[80] Mit CUSANUS, Predigt ›Dies Sanctificatus‹, vgl. KV 364ff.

[81] Angesichts dessen, daß Blumenberg also bis mindestens 1957 belegbar seine theologischen Studien ohne eine *totale* Theologiekritik betrieben hat (vgl. aber D 9 und 11), erscheint die ›Legitimität der Neuzeit‹ von 1966 als *das* Dokument seiner Theologiekritik. »Die Rede von der ›Legitimität‹ der Neuzeit ist nur verständlich, sofern es deren Bestreitung gibt« (LN 72). Diese Bestreitung ist zunächst der Illegitimitätsvorwurf, wie er auch von theologischer Seite vorgebracht wurde, dann aber auch eine theologische Affirmation der Neuzeit, die deren Selbständigkeit Blumenbergs Erachtens gefährde. Vgl. hierfür zu Bultmann: D 11, D 22, LN 49ff, H 208, 246, 249, 285, 322, 538. Die ›Legitimität‹ erwähnt seltsamerweise Gogarten nicht explizit (vgl. aber LN [1966] 588).

[82] »Zweckmäßigkeit« erscheine dem Cusaner »als Kompensation eines Mangels der Geschöpfe, die in der Vorbereitung ihrer Daseinsbedingungen das vorfinden sollten, was ihrer Selbstverwirklichung versagt blieb«; aber genau diese Teleologie als Mängelkompensation paßt nicht zur »vorbehaltlose[n] Schöpfung« (LN 597). – Hier besteht eine Spannung von Theozentrik und Anthropozentrik, die so zu präzisieren wäre, daß jede Anthropozentrik strikt als eine Funktion der Theozentrik zu denken ist. Die paradoxe Dialektik formuliert Blumenberg auch: »Gerade weil und wenn Gott solcher Selbstbezogenheit hingegeben war, mußte sein Werk in höchstem Maße jedem Wesen das Seine geben« (LN 598). Damit wird die Theozentrik auf ihre Funktion, die Anthropozentrik bezogen, letztere begründet und erstere in dieser Funktion ›gerettet‹; vgl. aber: »Die Vorbehaltlosigkeit Gottes bei der Schöpfung als Prinzip der Steigerung des Universums ist noch nicht zu Ende gedacht« (LN 598f) und werde dies auch erst bei Bruno.

ters versteht Blumenberg von ›der‹ »Ambivalenz der christlichen Theologie« her, die einerseits anthropozentrisch andererseits theozentrisch sei (LN 559). Diese Ambivalenz habe im Nominalismus zur Steigerung Gottes auf Kosten des Menschen geführt, wohingegen Cusanus »die Erhaltung, ja Steigerung des Moments der Transzendenz Gottes, aber zugleich das Heranrücken sowohl des Menschen als auch des Kosmos an die Qualitäten dieser Transzendenz« intendierte (ebd.).[83] In dieser Konstellation fungiert Cusanus anscheinend für Blumenberg als *die* theologische Alternative zum Nominalismus: Cusanus' »Mitsteigerung von Mensch und Welt mit der Steigerung der göttlichen Transzendenz und Macht« setzt er dem Nominalismus entgegen, der »rücksichtslos die Transzendenz und Freiheit Gottes forciert und die natürlichen Möglichkeiten des Menschen bis an die Grenze der verzweifelten Selbstbehauptung in Frage gestellt [hatte], um alles Gewicht auf die Unbedingtheit der Glaubensunterwerfung zu legen« (KV 29f). Wenn Cusanus' ›Sorge um das Mittelalter‹ aber vergeblich blieb, wie Blumenberg in der ›Legitimität der Neuzeit‹ meint, ist das sowohl Beleg für Blumenbergs Sorge um die Neuzeit und deren Autonomie, als auch Ausdruck eines *Verlustes* im Prozeß der Neuzeit (und ihrer phänomenologischen Genealogie).

Aber Cusanus scheint nicht mit dem Mittelalter einfach vergangen zu sein, sondern für Blumenberg (ähnlich seiner augustinisch-franziskanischen Scholastik) orientierend präsent zu bleiben. So ist auffällig, wie Blumenberg im Zusammenhang seiner Cusanusinterpretation in der ›Legitimität der Neuzeit‹ gelegentlich ›Übergriffe‹ resp. theologische Horizontvorgriffe formuliert[84], die keineswegs für die Interpretation notwendig sind, etwa »daß der Abbildgedanke, notwendig die Grundkonzeption jeder [!] theologischen Anthropologie, die Steigerung der Transzendenz ständig mit der Steigerung der Immanenz – und das heißt: der Anthropologie mit der Kosmologie – zu koppeln erlaubt, ja zu koppeln erfordert« (LN 563). Explizit ist damit ein *theologischer* Einwand (nicht nur) gegen die nominalistische Theologie for-

[83] Vgl.: »Der Gott des Cusaners ist nicht mehr der unbewegte Beweger des Aristoteles und der Hochscholastik, aber damit auch nicht mehr der auf dem Wege des klassischen Gottesbeweises zu verifizierende Gott« (LN 589).

[84] In diesen Zusammenhang paßt auch Blumenbergs gelegentlich formulierter Rekurs auf ›den biblischen Gott‹ – ein erstaunlicher Rückgriff: »Der biblische Gott enthält sich in seiner Transzendenz selbst vor, um den Glauben als Haltung der Unterwerfung und darin zugleich als Bedingung der Zurücknahme des Sich-Vorenthaltens möglich zu machen« (LN 561). Diese »biblische ›Transzendenz‹« setzt er als zeitlich und »nicht ›substantiell‹« der platonisch-neuplatonischen entgegen, die räumlich, statisch und vermutlich substantiell sei (ebd.). Die »passive[] Anthropozentrik, die den Menschen zum Betrachter und Nutznießer des Weltalls gemacht hatte«, werde durch »eine aktive … aus der Selbstverwirklichung realisierte Daseinsbestimmung des Menschen« umbesetzt, und zwar indem die Welt nicht mehr zugunsten des Menschen, sondern von Gott »zu seinem eigenen Lob geschaffen« worden sei, »aber er konnte dies nur, indem er sich ohne Vorbehalt seiner Möglichkeiten verausgabte« (LN 597, vgl. 589). Diese Spekulation über die Selbstverausgabung Gottes wird in der ›Matthäuspassion‹ weitergeführt.

muliert, die dieser Grundforderung an jede theologische Anthropologie nicht nachgekommen sei. Zudem zeigt sich in dieser These Blumenbergs Anthropozentrismus, der im Zusammenhang der ›Legitimität‹ neuzeittheoretisch und nominalismuskritisch motiviert erscheint, der sich aber angesichts der beiden akademischen Arbeiten erst auf dem Hintergrund seiner katholisch-*theologischen* Motivation erschließt.

Allerdings ist Blumenbergs anthropologische Orientierung nicht einfach auf seine *katholisch*-theologischen Hintergründe zur reduzieren, sondern einerseits neuzeittheoretisch (nicht nur nominalismuskritisch) motiviert, andererseits auch mit seiner Cusanuslesart gar nicht zu umgehen. Der Idiota ist hier *das* Modell des neuzeitlichen Selbstbewußtseins des Menschen. Er verkörpert in den drei Idiota-Dialogen[85] die »für den Cusaner exemplarische[] geistige[] Grundhaltung« und zwar mit antirhetorisch-rhetorischem Pathos (KV 231) in Absetzung von der Scholastik wie dem gelehrtem Humanismus. Der Laie steht für eine bestimmte Form der »Autonomie der Vernunft«, die mit dem »Pathos der Erfahrung« das Buch der Natur selbständig liest ohne Anleitung der Gelehrten und in gewisser Weise unabhängig vom Buch der Schrift (KV 232).

Die Pointe der anthropozentrischen Interpretation der Theologie des Cusaners ist wie gesehen die Äquilibrierung von Gott, Mensch und beider Menschwerdung, der Menschwerdung Gottes um der Menschwerdung des Menschen willen (und vice versa). In dieser Figur wird die Selbstentfaltung des Menschen im Prozeß der Neuzeit eröffnet, sogar ›theonom‹ forciert, und nicht als konkurrierende Selbstbehauptung a limine überlastet. Blumenbergs indirekte Arbeit am Dogma der Inkarnation in der Interpretation von Cusanus antizipiert Mitte der fünfziger Jahre die Kritik am Theologumenon des ›zu versöhnenden Gottes‹, die später vor allem von der sogenannten neueren Tübinger Schule vorgebracht wurde. Aber warum wird diese theologische Option der Menschwerdung Gottes zur Menschwerdung des Menschen und der Inkarnation als Vollendung der Schöpfung von Blumenberg im Zusammenhang der Frage nach der Neuzeitgenese nicht mehr ›historisch wirklich ernst‹ genommen? Die Neuzeitstudien fundamentieren de facto den schleichenden *Verlust* der Aufgabe einer gegenseitigen Entlastung von Gott und Mensch, die erst die ›Matthäuspassion‹ wieder aufnehmen wird.

[85] De mente sei »eines der bemerkenswertesten Zeugnisse für den noch unbemerkten Bruch zwischen diesem neuen Selbstverständnis des Menschen und einer ihm nachhinkenden Erkenntnislehre, die den Grundgedanken der ›Nachahmung‹ nicht überwinden kann« (KV 234). – Wissenssoziologisch ist diese Verspätung zu erwarten, da operationale Kompetenzen sich schneller entwickeln als kognitive. Daß aber die Epistemologie des Cusaners noch mimetisch sei, ist gerade angesichts der Stellung der Gedankenexperimente und Konjekturen einzuschränken.

6. Der Entzug Gottes und die neuzeitliche Selbstbehauptung

a) Theologische Provokation der theoretischen Einstellung

Den geschichtlichen ›Grund‹ für den unausweichlichen Neuanfang in der Neuzeit bildet in der ›Legitimität der Neuzeit‹ die Theologie des Spätmittelalters und zwar in problematischer Weise überrepräsentiert der *Nominalismus.*[86] In ihm eskaliere der »theologische Absolutismus« (LN 139ff), Gott als ›potentia absoluta‹ (LN 169) zu denken, worin die Übersteigerung Gottes zu ihrem Ende gebracht worden sei: Der aporetische Grundsatz des negativen Theismus, Gott sei ›maius quam cogitari possit‹, wurde, um die Reinheit des Heilsgottes zu denken, soweit gesteigert, daß Gott jenseits aller Erkennbarkeit schlechthin unzugänglich wurde. Die epistemische Indifferenz Gottes ließ ihn selber so unerkennbar dunkel werden wie sein Verhältnis zu Welt und Mensch. Die Folge waren ein *Willkürgott* und eine *Willkürwelt*, d.h. ein absolutistisch allmächtiger, willkürlich freier und bloß transzendenter Gott und *dementsprechend* eine zumindest epistemisch und ethisch radikal kontingente Welt*,* in der der Mensch unausweichlich angesichts von ›Evidenzmangel und Handlungszwang‹ (vgl. AAR 117) unter *Selbstbehauptungsdruck* geriet. Die theologische Verbergung Gottes ließ die Welt zwar den absolutistischen Gott gewissermaßen *los*werden, nötigte aber den Menschen zur Übernahme seiner Daseinsbehauptung und Weltgestaltung. Der epochale Neuanfang ›humaner Selbstbehauptung‹ (LN 139ff) zog die unvertretbare Aufgabe nach sich, selber Sorge um die Welt und das Heil resp. das Gelingen des Daseins zu tragen. *Selbstbehauptung* durch *theoretische Neugierde* (LN 263ff) und durch *Rhetorik* (AAR 108ff) waren daher die so unausweichlichen wie legitimen Gegenmittel, um sich angesichts der Abwesenheit Gottes und der Ungewißheit über Welt und Dasein zu behelfen und für deren Erkenntnis und Gestaltung selber einzustehen. Die *Reaktion auf den theologischen Absolutismus,* also die Abkünftigkeit des Anfangs von der theologischen Aporetik und den durch sie freigesetzten humanen Grundfragen, fungiert als *relativer Anfang der Neuzeit*, die nur so aus den strukturellen und faktizitären Konditionen verstanden werden könne, aus denen sie sich entwickelt habe. *Legitime Selbsterhaltung als wissenschaftliches und technisches Weltverhältnis* fungieren als die funktionalen Umbesetzungen, die aus den Aporien der Theologie hervorgetrieben wurden, statt illegitime Verweltlichung durch substantielle Umsetzung theologischer und kirchlicher Eigentümer zu sein (vgl. LN 31, 75).

Was sich *angesichts der Aporetik der Folgelasten* in der Legitimitäts*krise* der Neuzeit (AAR 129) als »Sinnlosigkeit der Selbstbehauptung« darstellen sollte, war *anfänglich* nichts anderes als das unausweichliche Erbe der »nicht überwundene[n], sondern nur ›transponierten‹ Gnosis« und zwar »in Gestalt

[86] Zum Problem dieser These vgl. W. HÜBENER, Das »gnostische Rezidiv«, 33; DERS., Die Nominalismus-Legende; und J. GOLDSTEIN, Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Blumenberg und Ockham.

des verborgenen Gottes und seiner unbegreiflichen absoluten Souveränität« (LN 149). Gnosis (genauer gesagt: Manichäismus) sei voraugustinisch der Dualismus von Heils- und Weltgott gewesen, von denen letzterer kraft seiner Bosheit für das ›unde malum‹ verantwortlich gemacht wurde, bis Augustin die Last dafür um der Einheit Gottes willen dem ›liberum arbitrium‹ des Menschen und seiner Erbsünde zuwies, aber dabei dem einen Gott in seinem Verhältnis zur Menschheit einen prädestinatianischen Dualismus von Erwählten und Verworfenen imputierte (LN 76f). Prädestinatianisch und anthropologisch lebten daher Grundzüge der Gnosis in und nach Augustin fort, die im Nominalismus besonders hervortraten. *Dessen allmächtiger Willkürgott ging an seiner theistischen Aporetik zugrunde:* Gott wurde undenkbar, unsagbar und unerträglich in seiner »Dimension schlechthinniger Ungewißheit« (LN 181).

b) ›Säkularisierung‹?

Von ›Säkularisierung‹ kann daher legitimerweise keine Rede sein, sofern sie eine »Kategorie des geschichtlichen Unrechts« (LN 9) darstelle und »›Verweltlichung‹ nichts anderes bedeute als ein geistliches Anathema« gegen die Neuzeit (LN 13). In metaphorischer Verwendung der ›Säkularisation‹ von 1803 werde mit ihr eine *»objektive Kulturschuld«* (LN 33) unterstellt, wie sie sich in der illegitimen Aneignung von Kirchen- oder theologischen Gütern ereignet habe. Die daran anschließenden Strategien, die Säkularisierung als die »*Umsetzung* authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung« (LN 75) zu verstehen, impliziert die pejorative Illegitimität (C. Schmitt, K. Löwith) oder die affirmative Legitimität der Neuzeit in ›der‹ Theologie. Statt um negativ oder positiv zu beurteilende substantielle Umsetzung der Gehalte handle es sich aber um funktionale »*Umbesetzung* vakant gewordener Positionen von Antworten …, deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten« (ebd.)[87], wie das ›unde malum‹, das durch den Nominalismus zugespitzt und dem nachmittelalterlichen Menschen zur Last und Lösung vererbt wurde.

Die zwiefältige Kritik an der Säkularisierungsthese auf Phänomen- und Theorieebene zeigt Blumenberg in der rhetorischen Analyse und polemische Bestreitung der von ihr unterstellten historischen Eigentumsverhältnisse[88] an den Beispielen der Eschatologie, dem Unendlichkeitsattribut Gottes, der politischen Theologie und der Verweltlichungsrhetorik. Blumenbergs Analyse der Säkularisierungsphänomene als rhetorischer[89] – demonstriert an C. Schmitt, Nietzsche, Heine, Goethe, Bacon, Proust, Jean Paul, Lichtenberg und Rousseau (LN 114-123) – ist zugleich die Kritik der Säkularisie-

[87] Zur Frage-Antwort-Struktur vgl. O. MARQUARD, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, 118f.

[88] A. BARUZZI, Säkularisierung, bes. 303-306.

[89] Darin analysiert er zugleich die Säkularisierungsthese auf ihren rhetorischen Gehalt hin und damit unter den Bedingungen seiner Hermeneutik geschichtlicher Lebenswelten.

rungstheoretiker unter der Rahmenthese: »Die Spannweite der Phänomene sprachlicher Säkularisierung liegt zwischen der begrifflichen Funktion, einen akuten Ausdrucksmangel für einen neu aufgetretenen Sachverhalt zu beheben, und der rhetorischen Funktion, durch betontes Vorweisen der Herkunftsmerkmale Effekte auf dem Spektrum zwischen Provokation und Vertrautheit hervorzurufen«, oder schärfer: »Als Stilwille sucht die Säkularisierung bewußt die Beziehung zum Sakralen als Herausforderung«[90] (LN 115). Säkularisierung als stilistisches resp. rhetorisches Phänomen zu beschreiben und damit als Funktion individuellen Stilwillens[91], könnte als seinerseits individuelle Reduktion auf sprachliche Äußerlichkeiten erscheinen, wenn nicht dahinter ein emphatisches Verständnis von Rhetorik und der in ihr implizierten Anthropologie stünde[92], wie er in Hinsicht auf die Funktion des Funktionsbegriffs »Umbesetzung« später ausführt: »Die ›Umbesetzungen‹, aus denen Geschichte besteht, werden rhetorisch vollzogen« (AAR 121). Der für neuzeitliches Geschichtsverständnis bezeichnende Satz, daß »der Mensch die Geschichte ›macht‹ [Vico]«, könne »nur verstanden werden, wenn man die ›Umbesetzung wahrnimmt, die mit ihm vollzogen wird« und den darin implizierten »theoretischen Vorgang«, denn »das Subjekt der Geschichte wird ›ernannt‹«. »Durchsetzung und Bestätigung der Umbesetzung [wie auch in Blumenbergs Legitimitätsrhetorik] sind rhetorische Akte« nach der Figur der »*translatio imperii*« (AAR 129). ›Übertragung der Herrschaft‹ dient Blumenberg hier als exemplarische Metapher für die ›Übertragungen‹, aus denen Geschichte gemacht wird, d.h. für die rhetorischen Akte der Umbesetzung. Geschichte ist Metaphora[93], und dementsprechend ist sie mit dem

---

[90] Er fährt fort: »Es bedarf eines hohen Maßes an Fortgeltung der religiösen Ursprungssphäre, um eine solche Wirkung zu erzielen …« (LN 115) – womit er eine semantische und pragmatistische Kontinuität unterstellt, die von der Säkularisierungsthese kaum zu unterscheiden ist. Vgl. aber: »Rhetorische Kühnheitsgebote machen das sprachliche Säkularisat von der Anspielung bis zur frivolen Gleichung zum literarischen Stilmittel« (LN 116f, vgl. 118f). Ähnlich kühn ist seine Unterstellung.

[91] Dieser Stilwille steht in dem sprachgeschichtlichen Zusammenhang, den Blumenberg mit Schleiermacher zum Ausdruck bringt: »*Das Christentum hat Sprache gemacht. Es ist ein potenzierter Sprachgeist von Anfang an gewesen und noch* …« (LN 126, mit Schleiermachers Hermeneutik, ed. Kimmerle, 38).

[92] Daß er hiermit nicht allein steht, zeigen H.G. GADAMER, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: »Woran sonst sollte sich auch die theoretische Besinnung auf das Verstehen anschließen als an die Rhetorik … Die Ubiquität der Rhetorik ist eine unbeschränkte. Erst durch sie wird Wissenschaft zu einem gesellschaftlichen Faktor des Lebens« (236f); vgl. DERS., Rhetorik und Hermeneutik; J. HABERMAS, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik: »Der Kunst des Überzeugens und Überredens verdankt die philosophische Hermeneutik … die eigentümliche Erfahrung, daß im Medium umgangssprachlicher Kommunikation nicht nur Mitteilung ausgetauscht, sondern handlungsorientierende Einstellungen gebildet und verändert werden« (75); TH.W. ADORNO, Negative Dialektik: »Durch die sei's offenbare, sei's latente Gebundenheit an Texte gesteht die Philosophie ein, was sie unterm Ideal der Methode vergebens ableugnet, ihr sprachliches Wesen. In ihrer neueren Geschichte ist es, analog der Tradition, verfemt worden als Rhetorik« (65).

rhetorischen Funktionsbegriff der Umbesetzung auch sinnvoll zu beschreiben (wobei sie *fort*geschrieben wird!). Umbesetzung ist eine rhetorische Gegenbesetzung zur Rhetorik der Umsetzung – und damit ein rhetorischer Akt der Legitimierung der Neuzeit.[94]

c) Legitimierung der Neuzeit als Überwindung des Gnosisvorwurfs

Der polemischen Spitze der Säkularisierungsthese, dem Vorwurf einer »›objektiven Kulturschuld‹« (LN 127, 130), den Blumenberg als eine Ausprägung der generellen Legitimitätsbestreitung analysiert, deren stärkste Form der Gnosisvorwurf an die Neuzeit ist, wie er etwa von E. Voegelin vorgebracht wird[95], begegnet Blumenberg mit der Gegenthese, allererst die Neuzeit sei die Überwindung der Gnosis und zwar erstmals erfolgreich und definitiv, womit er eine exakte Gegenbesetzung konstruiert (LN 138). Die geschichtsphänomenologischen Argumente (LN 127) gegen die Illegitimitätsthese werden in Entfaltung dieser Gegenbesetzung im zweiten und dritten Teil der ›Legitimität der Neuzeit‹ dargelegt.

Die von Blumenberg rhetorisch aufgeladene Gegenbesetzung sei hier nur anhand seiner Bultmannkritik verdeutlicht und problematisiert (LN 49-51).[96] Die nach Bultmann schon im Neuen Testament vollzogene ›Vergeschichtlichung der Eschatologie‹ sei der Grund, weswegen die Säkularisierung das substantiell identisch bleibende Kerygma nicht verändere oder gefährde, sondern es höchstens verberge. In dieser These einer (meta)geschichtlichen Identität und Kontinuität des Kerygma sieht Blumenberg eine »Variation über den Doketismus«, in der »selbst ein gnostischer Mythos« vom ungeschichtlichen Kerygma geboten werde (LN 49). Bultmanns antignostische resp. antidoketische Paulus- und Johannesinterpretation sei selber gnostisch aufgrund seines Kerygma- und Geschichtsverständnisses. Damit nimmt Blumenberg vermutlich nicht theologische Kritiker Bultmanns auf[97], sondern

[93] Das Handeln des Menschen ist fundamental metaphorisch und daher auch die von ihm ›gemachte‹ Geschichte – so wie der gesamte Wirklichkeitsbezug des Menschen (AAR 114ff, 135). Im Anschluß daran könnte man die Theorie der Umbesetzungen als geschichtsphänomenologische Konsequenz der Metaphorologie verstehen.

[94] Vgl. H 183ff und 301ff. – Daher läßt sich ein Wort Blumenbergs über Marx als hintergründige Selbstbeschreibung lesen: »Je tiefer die Krise der Legitimität reicht, um so ausgeprägter wird der Griff nach der rhetorischen Metapher – nicht die Trägheit macht die Tradition, sondern die Verlegenheit, der Designation als Geschichtssubjekt zu genügen« (AAR 129f). – Zu den »Historischen Suggestionen« vgl. W. HÜBENER, Das »gnostische Rezidiv«, 53, und W. SPARN, Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie, 203.

[95] E. VOEGELIN, The New Science of Politics; DERS., Wissenschaft, Politik und Gnosis; DERS., Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik. Vgl. R. FABER, Der Prometheus-Komplex, 30-56.

[96] Vgl. D 11 (Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns), D 22 (Rezension: Rudolf Bultmann, Geschichte und Eschatologie) und Mtp. Auch wenn von Bultmann keine substantialistische Säkularisierungsthese vertreten wird, ist er doch ein ausgezeichnetes Beispiel für eine besonders erfolgreiche Version ›der‹ Säkularisierungstheorie mit der These der Vergeschichtlichung der Eschatologie.

die selbständige These des zweiten Teils der ›Legitimität der Neuzeit‹ vorweg: Erst die Neuzeit ist die Überwindung der Gnosis, oder anders formuliert: *Gegen einen Gnosisvorwurf nur die Gnosisüberwindung* in eins mit der Inversion des Vorwurfs. Denn im Hintergrund steht die These, daß die im Mittelalter latente Gnosis bei den ahistorisch denkenden und darin doketischen Substantialisten noch präsent ist, im Vorwurf an die Neuzeit akut wird und dementsprechend überwunden werden muß im Horizont der Neuzeit(legitimierung). Die These der Gnosisüberwindung in der Neuzeit ist demnach auch eine Selbstbestimmung der Gegenbesetzung Blumenbergs. In dieser Absicht macht er den »hypothetische[n] Vorschlag«[98]: »Die Gesamtheit der Phänomene, die zur Erwägung der Säkularisierung als historischer Kategorie Anlaß geben und deren mögliche Weiterung in der Formel von der ›objektiven Kulturschuld‹ liegt, läßt sich aus der Umkehrung des Lastverhältnisses der Verschuldung interpretieren« (LN 127), also als ein rhetorisches Verfahren. »Eine Religion, die über Heilserwartung und Rechtfertigungsvertrauen hinaus geschichtlich ihrem Anspruch nach zum ausschließlichen System der Welterklärung geworden ist, … bleibt unausweichlich mit dieser widerspruchsvollen Abwendung von ihren Voraussetzungen [hier positiv besetzt!] dem Menschen das Seinige schuldig« (LN 128).[99] – Und genau dies blieb Gott in der Theologie von Cusanus dem Menschen *nicht* schuldig.

Wolfgang Hübener hat diese Neuzeitgenealogie kritisiert als »eine transzendentalhistorische Konstruktion, die von Blumenberg auch nicht ansatzweise als Prozeß dokumentiert wird«[100]. Hübeners Kritik richtet sich im wesentlichen gegen die These von der Wiederkehr der Gnosis im Nominalismus besonders Ockhams. Nun ist diese These durchaus problematisch, wie Hübener plausibel zeigt[101], was seitens der Gnosisforschung bestätigt werden könnte[102]; nur hängt an dieser Teilthese Blumenbergs Neuzeitgenetisierung mitnichten, sondern an ihr hängt nur deren polemische Spitze gegen Voege-

---

[97] Vgl. M. MOXTER, Gegenwart, die sich nicht dehnt; L. SCHOTTROFF, Der Glaubende und die feindliche Welt; E. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille nach Johannes 17.

[98] Vgl. zur beabsichtigten modalen Schwäche der These: »vielmehr soll nur der fraglosen Bevorzugung einer bestimmten implikativen Geschichtsphilosophie die Möglichkeit anderer, von ihr nicht gedeckter Fragestellungen entgegengesetzt werden« (LN 125).

[99] D.h. von den Voraussetzungen des Christentums her müßte also dem Menschen das Seinige zukommen! Was das wäre, ist aber plural und variant; also ist auch diese antike Grundformel ein Indikator für eine theologisch rückgebundene Anthropozentrik.

[100] W. HÜBENER, Das ›gnostische Rezidiv‹, 45; vgl. ebd. 44: »Die Stärke dieses transzendentalhistorischen Modells ist die Suggestivität der ohne es nicht formulierbaren Genealogien. Seine Schwäche ist seine Falsifizierbarkeit durch eben diejenige doxographische Empirie [?], von deren Berücksichtigung es sich im vorhinein entlastet glaubt«.

[101] Hübeners Nachweis der scholastischen Üblichkeit der Thesen, die Blumenberg dem Nominalismus entnimmt, ist noch keine Widerlegung von deren Problematik, sondern generalisiert Blumenbergs Nominalismusthese soweit Hübeners Belege reichen.

[102] Wenn man von der reinen Wiederholung Blumenbergs bei K. RUDOLPH absieht (Die Gnosis, 395ff).

lin. Es verhält sich keineswegs so, wie Hübener meint: »Diese historische Retirade ist zugleich der Angelpunkt der gesamten prozeßlogischen Konstruktion«[103]. Daß er Blumenbergs Pointen denn auch nicht recht zu treffen scheint, merkt Hübener auch selber, wenn er konzediert, über »im Weltverstehen implizierte Erwartungen, Bewußtseinseffekte oder Beunruhigungsabsichten läßt sich ohnehin nicht mit Gründen streiten«[104]. – Ob und warum dem so sei, dafür entbehrt nun Hübeners Kritik ihrerseits der Argumente. Zu dieser geschichts- und lebensweltphänomenologischen Dimension Blumenbergs hat er schlicht nichts zu sagen und daher seine Kritik in dieser Hinsicht auch keine Konsequenzen. Damit aber verliert Hübeners Blumenbergkritik, ihre historischen Korrekturen zugestanden, erheblich an Brisanz. Daß er meint, es gehe ihm »hier wie in anderen Fällen nicht um Doxographie, sondern um das Einklagen humaner Glücks- und Sicherheitsbedürfnisse gegen eine auf sie nicht festlegbare transzendente Instanz und die genealogische Legitimierung neuzeitlicher Daueraggression als einzig möglicher Antwort auf unerträglichen Liebesentzug«[105], ist zwar polemisch verzerrt, macht aber wenigstens deutlich, daß Blumenberg wesentlich an einer »Anthropodizee«[106] und ›Kosmodizee‹ gelegen ist.

Daß Blumenbergs ›Gnosis‹-These eben keine nominalismusexegetische und auch keine ›Gnostizismus‹-These ist, sondern lebensweltthermeneutische Gestalt und Funktion hat, sieht und erläutert in eigener Prägnanz *Odo Marquard* in demselben Zusammenhang wie Hübener.[107] Gnosis faßt er strukturlogisch reduziert, aber in diesem Kontext treffend, als »Positivierung der Weltfremdheit durch Negativierung der Welt«[108]. Die Gnosis habe die ›biblische‹ Eschatologie radikalisiert durch die Radikalisierung der Übel dieser Welt und der Hoffnung auf deren Ende. Augustins ›Lösung‹ der Theo- und Kosmodizee zu Lasten des Menschen und seines freien Willens werde spätmittelalterlich konterkariert durch die eskalierende Allmacht, die seine Freiheit übersteigere und Verläßlichkeit untergrabe. »Die Neuzeit … verteidigt die Welt und ihren Schöpfergott gegen ihr Ende, und zwar durch Nachweis ihrer grundsätzlichen Bonität«[109]. Diese Kosmodizee, die zugleich Anthropodizee sein muß, ist »Neutralisierung der Eschatologie« und »Negativierung der Weltfremdheit«[110] – und interessanterweise eignet ihr eine implikative Theodizee (des Schöpfergottes). Wesentlich geleistet sei dies in Leibniz' Theodizee. Die »*Gegenneuzeit*« wie die revolutionäre Geschichtsphilosophie sei allerdings eine neue Wiederkehr der Gnosis.[111]

---

[103] W. HÜBENER, Das ›gnostische Rezidiv‹, 43.
[104] Ebd. 44.
[105] Ebd. 52f.
[106] Ebd. 50.
[107] O. MARQUARD, Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit, 31-37.
[108] Ebd. 31.
[109] Ebd. 32.
[110] Ebd. 33.

d) Atheismus der Selbstbehauptung

Die humane Selbstbehauptung in der Neuzeit ziele darauf, ›dem Menschen das Seinige‹ zukommen zu lassen, durch die »Rückholung der verlorenen Antriebe, der neuen Konzentration auf das Interesse des Menschen an sich selbst« (LN 201), in der Entdeckung und Entfaltung der theoretischen Neugierde als eines humanen Grundtriebes, die seit Irenäus und Augustin als hybride ›curiositas‹ in polemischer Rhetorik diffamiert worden war. Dementsprechend ist die geschichtliche Entdeckung und Entfaltung humaner Selbstbehauptung in der Neuzeit beschreibbar in *rhetorischen Ausdrucksphänomenen dieses anthropologischen Hintergrundes der ›Rückholung der verlorenen Antriebe‹*. Mit der Emphase der *Weltlichkeit der Welt* ging die entsprechende der *Menschwerdung des Menschen* einher als Entdeckung seiner Kräfte in der Position der Umbesetzung – nicht ohne aporetische Folgen, die bei Nietzsche deutlich werden. So unausweichlich diese neue Selbstverortung als ›homo creator‹ war, so hoffnungslos habe sie ihn auch überfordert, da er weder autark noch wahrheitsmächtig sei. Der Impetus ›dem Menschen das Seinige‹ nötigt daher, eine *Balance* zu finden zwischen dem Zuwenig des theologischen Absolutismus um dem Zuviel an absolutistischer Wirklichkeit und Selbstbehauptungsüberschwang.

Der in der Eskalation sich ergebende ›*Selbstbehauptungsüberschwang*‹ – schon bei Descartes – gab den Kosmosgedanken preis und setzte einen sich seinerseits verselbständigenden Zweifel frei (LN 223ff, 227)[112], infolgedessen die Welt so unendlich (LN 87-98) wie unvollendet erschien (LN 234ff, 248) und sich im Weltverhältnis bereits die *absolutistische Wirklichkeit* (My 9ff) abzeichnete als *so gottlose wie trostlose Welt* (vgl. GKW 16f, 39, 65ff). Es entsteht die »Antithese von Neugierde und Lebensglück« (LN 474). Wollte die Selbstbehauptung lediglich »Weltlichkeit zum Kennzeichen der Neuzeit, ohne daß diese aus Verweltlichungen entstanden sein müßte« (LN 86), legte die Entdeckung der Weltlichkeit der Welt eine ambivalente Indifferenz frei (GKW 9-145), auf deren bedrohliche Seite nach Blumenbergs Ansicht der Mensch mit Poesie und Schrecken reagiert (My 68ff), mit Angst vor der distanzlos bedrängenden Wirklichkeit und der Distanznahme im ›rhetorischen Umweg‹ angesichts von Absolutismus und Wahrheitsmangel (AAR 116ff).

In dieser bedrängenden Verlegenheit wird die Selbstbehauptung ›lediglich‹ pragmatisch und rhetorisch vollzogen, und erst als Funktion dessen auch technisch. *Verborgenheit der Wahrheit* und *Absolutismus der Wirklichkeit* bestimmen die Situation des Menschen durch »Evidenzmangel und Handlungszwang«, den »Voraussetzungen der rhetorischen Situation« (AAR 117) – deren Ausdrucksformen die Metaphorologie beschreibt, mit ihrer eigenen Stabilisierungstendenz in der Trostlosigkeit einer gottlosen Welt. Ihre Rhetorik ist die Funktion einer Endlichkeitsanthropologie entsprechend einer imagi-

[111] Ebd. 34ff.
[112] Vgl. ähnlich E. JÜNGEL, GGW 161ff.

nativ gemäßigten Skepsis – angesichts der Verborgenheit der Wahrheit und der absolutistischen Wirklichkeit –, die Blumenbergs *hypothetischen Atheismus* motiviert (LN 204, vgl. 128).

Sein Atheismus soll als Hypothese anscheinend von der Erwartung des Wahrheitsbesitzes und den entsprechenden Enttäuschungen *entlasten*. Die »Diesseitigkeit« sei »gerade durch Abwesenheit und Unerreichbarkeit« der Wahrheit bestimmt (LN 228), was die »Freiheit der Enthaltung vom kategorischen Urteil in der hypothetischen Unentschiedenheit« mit sich bringe, d.h. »daß der Mensch der Gewißheit im Sinne des Einblicks in den Schöpfungsplan … nicht bedarf«: »Die *Hypothese* … wird … Mittel der Selbstbehauptung« (LN 229) – auch gegen theologische Versuche, den Atheismus zu destruieren und zu verabschieden. Für den Philosophen als einen vermutungsfreudigen Skeptiker gilt: »Der Absolutismus des verborgenen Gottes befreit die theoretische Einstellung von ihrem paganen Ideal, die Welt vom göttlichen Standpunkt aus zu betrachten und darin schließlich das Glück des Gottes zu teilen« (ebd.), so daß er philosophieren kann *etsi deus non daretur,* denn »ein verborgener Gott ist *pragmatisch* so gut wie ein toter« (LN 404).[113]

Dieser *Atheismus der Selbstbehauptung*[114] – »als deren Inbegriff Luther das ›Programm‹ der gegengöttlichen Selbstvergöttlichung extrahierte« (LN 203)[115] – sei theologisch so unausweichlich und legitim wie die »mit Luthers These theologisch geforderte und unerwartet legitimierte Gegenposition. Der theologische Absolutismus [hier Luthers] hat seinen eigenen, ihm unentbehrlichen Atheismus und Anthropotheismus …, der sich dieser Legitimation verweigert« (ebd.). Darin spricht sich implizit das überraschende Zugeständnis der *Möglichkeit eines doppelten Ausgangs des Mittelalters* aus – an die etwa Eberhard Jüngels Theologie auf eigene Weise anschließt –, so daß für Blumenberg die Theologie mit dem Anfang der Neuzeit offenbar nicht obsolet wurde (anders als für Marquard?). Die Nähe zu theologischen Intentionen verrät sich in überraschenden *Hintergrundselbstverständlichkeiten des hypothetischen Atheisten:* »Das christliche Mittelalter konnte« nicht umhin, »die Substanz [!] der biblischen Gottesidee zu gefährden und schließlich zu zer-

---

[113] Vgl. E. JÜNGEL, Quae supra nos, nihil ad nos, der darlegt, daß diese Formel in der Antike Ausdruck der Skepsis sein konnte, etwa bei Laktanz (207ff, vgl. GKW 28-32). In diesem Sinn kann man mit Blumenberg auch skeptisch sein gegenüber Jüngels Absichten: »Daß Gott niemals so verborgen gewesen zu sein scheint wie in unserer Zeit, ist eine stringente Folge der in Theologie und Kirche herrschenden falschen oder aber fehlenden Unterscheidung des offenbaren Gottes vom verborgenen Gott« (249). – Dann vermag ein Theologe durch Unterscheidungsarbeit die neuzeitliche Verborgenheit zu ›überwinden‹? Jedenfalls vermag er mancherlei Mißverstehen der Verborgenheit zu kritisieren.

[114] Vgl. E. JÜNGEL: »Das Dictum Socraticum … wird also im theologischen Gebrauch Luthers zur Rechtfertigung desjenigen ›Atheismus‹, der die Welt als gott-los zu denken zwingt« (ebd. 251).

[115] Blumenberg zitiert hier Luthers prägnante These: »*Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum*« (LN 203).

stören«, und zwar die »Idee eines Gottes, für den Interesse am Menschen und Affektion durch menschliches Geschehen und Handeln konstitutiv gewesen waren« (LN 198f).[116] In diesem antischolastischen Rekurs auf nicht näher geklärte ›*biblisch-theologische*‹ *Intuitionen* kündigt sich ein *Aussein auf einen Gott* an, *der wesentlich auf den Menschen aus ist* – und damit ein theologisches Anliegen jeder Gnosisüberwindung: *daß der Schöpfer auf das Heil des Menschen aus ist* und daher Schöpfer- und Heilsgott ein und derselbe sind. Was die »Scholastik fürchtete«, scheint daher zum Programm einer neuzeitlich-nachgnostischen ›Theologie‹ Blumenbergs zu werden, »dem Schöpfer des Menschen eine Obligation für das Heil seines Geschöpfes zuzuschreiben und damit in der Aussage von der Ebenbildlichkeit so etwas wie das Motiv für die Inkarnation zu sehen« (LN 197, vgl. 699).[117] Der rhetorischen ›antignostischen‹ Legitimierung der Neuzeit entspricht daher eine imaginierende, remetaphorisierende Religionsphänomenologie der Passion (Mtp), die auf Gottes ›schlechthinnige Abhängigkeit‹ von seinem Geschöpf aus scheint und in Gottes Tod die vorläufig ›definitive‹ Rechtfertigung menschlichen Daseins sieht – wie die Entlastung auch *Gottes* vom Absoluten.[118]

---

[116] Vgl. LN 145, 171, 197.

[117] Der Scholastik gehe es – im Gegensatz zu Blumenberg? – um die »Vermeidung der Prämisse, daß Gott diesem einzigen Geschöpf seiner eigenen Art [!] unwiderruflich sich verpflichtet, auf das Glücksbedürfnis des Menschen sich festgelegt hätte …« (LN 197).

[118] Ein Beispiel dieser nachgnostischen Theologie wäre so gesehen Blumenbergs ›Matthäuspassion‹. Wenn er dort seinen Ort ›nachchristlich‹ nennt, klingt das als (vergebliche) Rhetorik des Abschieds, das Christentum hinter sich gelassen zu haben, ohne von ihm lassen zu können. Sinnvoller schiene mir, *nachchristlich als nachgnostisch* zu verstehen. Sofern die ersten Christen in der Heilsbotschaft das Kreuz soteriologisch überformten, liegt darin für Blumenberg bereits der Anfang der Gnosis. Sein Rekurs auf das Kreuz und sein ›Passionsrealismus‹ versuchen das gerade zu vermeiden und können als *paradoxaler Versuch einer nachgnostischen Theologie resp. Religionsphänomenologie* verstanden werden.

D. Blumenbergs Arbeit an der ›Wiederkehr Gottes‹ Die Vorgeschichte der Matthäuspassion

1. Blumenbergs Leiden am Tod Gottes

Schon 1954 benennt Blumenberg sein Unbehagen an den Folgen von Nietzsches Proklamation des Todes Gottes. Nietzsches Ton des Triumphes sei mittlerweile »erstorben«, noch ein Tod also. Und »auch wo der Verlust Gottes nicht beweint wird, ist die Ratlosigkeit derer spürbar, die Gott überlebten, und die Last des unübersehbaren Anspruches, der aus dem Erbe des toten Gottes erwächst« (D 9, 554).[1] Die hier als prägnante Horizontbesetzung einleitend formulierte *Trauer über den Tod Gottes wie die Ratlosigkeit angesichts der Folgelasten* erscheint im Rückblick auf Blumenbergs theologische Anfänge und im Blick auf die späte Religionsschrift (Mtp) als diskrete Anspielung auf seine eigene Einstellung. Man käme jedenfalls kaum auf den Gedanken, diesen Tod Gottes, seine neuzeitliche ›Unsagbarkeit‹ und ›Undenkbarkeit‹ zu betrauern, wenn man nicht selber ›irgendwie‹ daran leiden würde. Und auf dem Hintergrund seiner akademischen Arbeiten ist deutlich, wie Blumenberg den *Verlust augustinisch-franziskanischer Theologie* wie das *Vergessen der Möglichkeiten der cusanischen Theologie* in der Neuzeit auch als Verlust wahrnimmt. Hier sind Affekte präsent. Was Nietzsche für ein fruchtbares Erbe gehalten habe, erwies sich als ein »*furchtbares* Erbe, wie die Erfahrung mit einer der Omnipotenz sich zuneigenden Macht des Menschen alsbald lehren sollte«, in dem nicht der erwartete Übermensch, sondern – 1954 geschrieben – der »Untermensch« auf den Plan der Geschichte trat (ebd.). In Erinnerung der entsprechend betroffenen ›Vorgeschichte‹ von 1947 und 1950, wie sie besonders am Schluß der Dissertation zum Ausdruck kommt, ist es das *Bewußtsein des Scheiterns* der Aufklärungserwartungen und deren Steigerung bei Nietzsche, das sich hier ausspricht, und das Erschrecken über die, die Übermenschen sein wollten.

Angesichts von Trauer oder Ratlosigkeit, an denen Blumenberg teilzuhaben scheint, fragt er schon hier im Stil seiner phänomenologischen Lebensweltthermeneutik als imaginativ-memorialer Möglichkeitswissenschaft danach, »was gewesen ist, so daß *dies* kommen konnte« (ebd.). Er befragt die Vergangenheit als Vorgeschichte dieses Todes und seiner Folgen mit dem »Antrieb, *den* Punkt zu bestimmen, an dem das nachher *Wirkliche* und damit Unabänderliche noch *Möglichkeit* war, und so in das Dunkel dessen tiefer

[1] *In diesem Abschnitt alle Seiten aus D 9*, sofern nicht anders angegeben.

einzudringen, was für uns noch Möglichkeit sein mag« (ebd.). Seine Frage nach Gottes Leben vor seinem Tode ist demnach aus eigenen Antrieben lebensweltlich motiviert und zwar mit einer Horizontintention, die in der ›Matthäuspassion‹ phänomenologische Gestalt gewinnen wird: »Ob die Wiederkehr Gottes zu diesen uns aufbehaltenen Möglichkeiten gehört, ist dabei eine der drängenden Fragen, die uns zur Erhellung unserer geschichtlichen Herkunft bewegen« (ebd.). Wer hier argumentierte, es würden Gott und Gottesbegriff dezidiert nicht unterschieden und der Tod Gottes wäre für Blumenberg nur ein wünschenswertes Ende ›des‹ theologischen wie metaphysischen Gottes(begriffs), hätte die Pointe dieser Frage verpaßt. Vor allem ist Blumenberg die neuzeitliche Emphase, Gott los zu sein, Grund zur *Trauer* wie zur genealogischen memorial-imaginativen *Rückfrage*. Schon die Frage nach der Möglichkeit der ›Wiederkehr Gottes‹ ist Ausdruck – nicht einer unangefochtenen Gewißheit, sondern elementarer Fraglichkeit, theologisch gesagt der Angefochtenheit sowohl durch die Emphase des Todes Gottes als auch durch die Aporien, die daraus folgten.

Blumenbergs Hermeneutik der lebensweltlichen Frage nach dem ›gnädigen Gott‹ ist eine *Erinnerung des Verlustes*, eine Diagnose der Krise der *Neuzeit*, die noch an dieser ungelösten Frage leide, und final auch die *indirekte Auslotung der Möglichkeiten einer ›Wiederkehr Gottes‹ in der Neuzeit*. Dieses finale movens seiner Frage bestimmt die Pragmatik resp. die indirekte Therapeutik seiner phänomenologischen Diagnostik. Und seine frühe Fassung der Frage nach der Wiederkehr Gottes, die eben nicht die ewige des Gleichen ist, sondern die (pneumatologisch zu entfaltende) faktizitäre des Einen, ist ein Beispiel für die phänomenologische Vergegenwärtigung durch Variation des Verlorenen unter gegenwärtigen Bedingungen. Diese Erinnerungsarbeit ist mehr als Verlustdiagnostik, sie ist indirekt aus auf die Möglichkeiten der vergegenwärtigenden Erinnerung des Verlorenen durch imaginative Variation in der Form der Nachdenklichkeit. Dieser Versuch liest sich so gesehen wie ein Auftakt zur musikalisch-erinnernden Wiederkehr Gottes in der ›Matthäuspassion‹.

2. Die Spaltung des Gottesbegriffs als die Krise der Neuzeit

Blumenberg genetisiert den Tod des metaphysischen Gottes nicht einlinig aus Nietzsches Triumph, sondern theologisch aus dem im Spätmittelalter (auch aus reformatorischer Sicht) aporetisch gewordenen Verhältnis von Gnade und Gerechtigkeit. Diese Problematik, »an der das Mittelalter zerbrach und die es der Neuzeit zur Lösung oder Überwindung zurückließ« (555), ist die im neuzeittheoretischen Zusammenhang erörterte Aporetik des Nominalismus, die Blumenberg hier mit Rückgriff auf Luther die des »mutabilissimus Deus« nennt. Diese Aporie habe zwei Auswege eröffnet, den der Reformation und den der neuzeitlichen Enttheologisierung des Denkens.

Hinsichtlich des ersten Ausweges ist im hiesigen Zusammenhang Blumenbergs frappierendes Unverständnis der Reformation gegenüber bemerkenswert, wie sie sich in seiner Karikatur Luthers zeigt. Vermutlich muß man diese Blindheit auf dem Hintergrund seines faktizitären Katholizismus und seiner Emphase für die augustinisch-franziskanische Theologie sehen. Im wesentlichen erscheint Luther nur als völlig inakzeptable Rehabilitation des aporetischen Nominalismusgottes: als »Erneuerung und Bestärkung des Glaubens, daß dieser furchtbare Gott aus der Ferne seiner absoluten Souveränität, unerwartet und unverdienbar, selbst heraustritt und sich dem Menschen zu einem seine Willkür auf Bedingungen des Heils einschränkenden Bunde gnädig anbietet« (ebd.). Christus sei für Luther nur das »stupende Angebot des ›mutabilissimus Deus‹, seine ängstende Hoheit zugunsten des menschlichen Heils an eine verlässige Zusage zu binden, die der Mensch im Glauben annimmt und verbindlich werden läßt« (ebd.).[2] Somit erscheint dieser Ausweg als ein Abweg, der – wie noch Bultmann in Blumenbergs Lesart – dem Menschen keine qualifizierte freie Entscheidung in der Annahme des Offenbarung lasse, sondern das Heil in der Prädestination des verborgenen Gottes entschieden sein lasse. Diesem Unverständnis müßte man mit besserem Verständnis Luthers begegnen, wenn das nicht schon längst theologisch geleistet wäre.

Blumenbergs Entscheidung für den zweiten Ausweg aus der Aporie des Mittelalters ist allerdings nicht nur apagogisch begründet und nicht einfach katholisch oder emphatisch anthropologisch, sondern auch theologisch durch die »Kluft zwischen dem neu erwachten menschlichen *Freiheitsbewußtsein* und einer theologischen *Gnadenlehre überhaupt«* (ebd.). Diese – bei Luther eben keineswegs so bestehende – ›Kluft‹ empfehle den Weg der Neuzeit, »daß der Mensch sein Bewußtsein von der Rücksicht auf jene despotische Willkür und Macht ganz losreißt und nur bei sich selbst und in sich selbst Gewißheit und Sicherheit sucht« (ebd.). Aber diese »breite Heerstraße, auf der die Epoche einherzieht« (ebd.), krankt Blumenbergs Erachtens weiterhin an der genannten theologischen Aporie. »Die Krise der Neuzeit hängt aufs engste zusammen mit dem Problem, mit dem die Epoche begann und mit dem sie nicht fertig wurde, der Frage nach dem ›gnädigen Gott‹« (ebd.). Das so zu sehen, impliziert aber, *daß die Krise der Neuzeit nur bearbeitet werden kann, wenn die Krise des Gottesverständnisses ›therapiert‹ wird.* Es geht damit für die Theologie nicht um theologische Selbstbehauptung, sondern die ›Wiederkehr Gottes‹ wäre die Therapie der Krisis der Neuzeit. In dieser Perspektive kann die Theologie nicht *gegen* die Neuzeit loziert werden, sondern *die ›Therapie‹ der Theologie ist Therapie der Krisis der Neuzeit.*[3]

---

[2] Vgl. M. LUTHER, WA 56, 234,2 (dort nur: mutabilis quam maxime).

[3] In eben diesem Sinne kann man konstruktiv Jüngels ›Arbeit an der Theologie‹ als ›Arbeit an der Neuzeit‹ verstehen.

In der Neuzeit sei leider nur die skeptische Einklammerung der Frage nach dem ›gnädigen Gott‹ zur Selbstverständlichkeit geworden, da die darin liegenden Probleme als nicht gelöst und schließlich unlösbar galten, und schließlich sei die Frage gestrichen worden als eine »quantité négligeable« (ebd.). Der Fortbestand der Aporie zeigte sich aber in Descartes' ›genius malignus‹ als Variante des ›Deus mutabilissimus‹, wie in Diderots moralischem Atheismus, der den metaphysischen Allmachtsgott aus der »Not und Nötigung gerade der *gerechtesten Seele«* heraus motiviert weder für möglich noch für wünschenswert hielt (ebd.). Die »*Spaltung der Gottesidee*« (554) in den absolut gnädigen und den absolut gerechten Gott sei auch in den Versuchen zu einer Theodizee nicht überwunden worden. »Damit waren alle Versuche, Gott für die Neuzeit zu ›retten‹, an ihren Widersprüchen gescheitert: der *theologische* Versuch an dem Widerspruch zwischen Forcierung des Gnadenbegriffes und autonomem Freiheitsbewußtsein, der *philosophische* an dem Widerspruch zwischen der folgerichtig postulierten ›besten aller möglichen Welten‹ und der faktischen Wirklichkeit« (556).

3. Kant als Lösung der Aporie des gnädigen Gottes in der Neuzeit

Das sei die Situation der Krise der Neuzeit, »in der *Kant* die Frage neu und von Grund auf zu stellen und das Dilemma der beiden Wege zu überwinden versucht« (ebd.). Von vornherein kritisiere Kant den reinen Willkürgott wie den reinen Vernunftgott, denn – so interpretiert Blumenberg – die »neue ›Lebendigkeit‹ Gottes, die dem absehbaren Tode des Vernunft- wie des Freiheitsgottes zuvorkommen würde, konnte allein aus der Gewinnung einer überzeugenden Synthese von Vernunft und Willen im Gottesbegriff erwartet werden« (557). Blumenbergs philosophische Intention ist krisis›therapeutisch‹ wie theologisch motiviert und dabei doch sehr zurückhaltend: »Keine Philosophie wird der Theologie das Privileg der positiven Einfügung dieses Begriffes [der Gnade] in das Gottesbild streitig machen können; doch wird die Philosophie kritisch zu sichern haben, daß der theologische Gnadenbegriff nicht den Willkürgott restituiert« (558). Eben *diese theologisch* wie *philosophisch motivierte Theologiekritik* bestimmt Blumenbergs Religionsphänomenologie.

Kants ›Arbeit am Dogma‹ in dieser Frage ist nun zur Genüge bekannt und bekanntlich umstritten; relevant ist im Zusammenhang der Interpretation Blumenbergs *seine* Sicht auf Kants kritisch-spekulative, praktisch-philosophische wie vor allem religionsphilosophische Ermöglichung und Unerläßlichkeit der ›Wiederkehr Gottes‹ in der Neuzeit. Die erste religionsphilosophische Leistung Kants bestehe – ganz im Sinne seines Interpreten – schon darin, präzis zu zeigen, aus welcher »*Fehlerquelle*« der Willkürgott entstehe: Er habe »kein anderes Fundament …, als den illegitim beanspruchten ›Anblick‹ Gottes vom Standpunkt der *theoretischen* Vernunft her« und entspringe damit einer »Anmaßung der theoretischen Vernunft« (ebd.). Aber lebensweltherme-

neutisch ist damit noch wenig verstanden. Wie Georg Picht und Enno Rudolph vertritt Blumenberg dagegen für das Folgende den »*Primat* der praktischen Vernunft« für die Philosophie Kants (ebd.) und eruiert die nachmetaphysische resp. kritisch-metaphysische Wiederkehr Gottes in den Postulaten der Kritik der reinen praktischen Vernunft (562ff).[4]

Wesentlich für die Struktur der Postulatenlehre sei die interpretative Teleologie, die Kant als seine kritische Wiederaufnahme von Leibniz' ›nouvelle hypothèse‹ versteht. Die Teleologie als Regelmäßigkeit des Kontingenten ist interpretativer Naturzweck, nicht Naturabsicht also, denn die Natur ist *unbestimmt* und wird erst nach Maßgabe der Vernunft teleologisch interpretiert und darin zur *bestimmten* Unbestimmtheit. Die Unbestimmtheit der Natur und das Bestimmungsbedürfnis resp. die Interpretativität der Vernunft sind die beiden Wurzeln der Teleologie. In dieser teleologischen Interpretation ist die Vernunft in präzisem Sinn *welterzeugend*, sofern sie nicht nur Gegenstände bestimmt, sondern symbolisierend eine Welt aufbaut (562). Die ›transzendentale Zweckmäßigkeit‹ »bleibt nach dem Maße unserer theoretischen Einsicht objektiv *zufällig*, obwohl a priori *notwendig* gefordert« (ebd.). Die Einheit dieser teleologischen Korrespondenz werde final unter dem Paradigma des ästhetischen Genusses vorgestellt, als dem »was uns ›dazugegeben‹ wird, des Unerzwingbaren und Unverdienbaren, des rein Geschenkten und rein zu Dankenden« (563). Diese Gnade des Schönen im ästhetischen Paradigma sei auch in der Theologie und in Heideggers Denken als ›Danken‹ wirksam geworden. Blumenberg hingegen hebt nicht auf dieses *ästhetische* Paradigma ab, sondern auf wenn nicht mehr, so doch anderes: auf Kants religionsphilosophisch präzise *Denkbarkeit und -notwendigkeit von Gottes Gnade.* Es sei aber schwieriger zu zeigen, daß bei Kant »von ›Gnade‹ überhaupt legitim gesprochen werden *kann*, als nachzuweisen, daß in ihr von ›Gnade‹ tatsächlich ge-

---

[4] Über die theologischen Hintergründe bis in die Gegenwart signalisiert Blumenberg sich im Klaren zu sein: »Wie eng diese Grundstruktur der religiösen Thematik mit dem eben angezeigten ›reflektierenden‹ Wesen der Vernunft zusammenhängt, läßt sich leicht an dem Schema des zentralen theologischen Streites, der die Geschichte des Christentums wie ein roter Faden durchzieht, ablesen: der *eine* gewaltige *Gnadenstreit*, der von dem Gegensatz zwischen *Paulus* und *Jakobus* über den zwischen *Augustinus* und *Pelagius*, *Luther* und dem Tridentinum, *Molina* und *Jansenius* bis zur Fehde um die dialektische Theologie reicht, geht nur um die Frage, was dem sittlichen, dem Gott wohlgefälligen Akte ›zuvorkommt‹. Nie ist ganz in Vergessenheit geraten, daß ihm nichts ›zuvorkommen‹ dürfe, wenn er nicht seiner Zurechenbarkeit beraubt werden sollte; und doch ist immer wieder das Bedürfnis zum Zuge gekommen, in einer ›gratia praeveniens‹ der menschlichen Heilshoffnung ein festes Fundament zu geben. Daß die Frage nach dem ›gnädigen Gott‹ mit der Bestimmung des Begriffes Gottes als eines heiligen Richters, wie gezeigt wurde, nicht zur Ruhe kommt, hat hier seine Wurzeln« (D 9, 561); aber mitnichten hier, ist man mit Blumenberg einzuwenden versucht, sondern in der lebensweltlichen Bestimmtheit des Glaubens und deren unbestimmtem Interpretationsspielraum. – Bemerkenswert ist an dieser Stelle im übrigen, daß Blumenbergs Augustinus parallel zu Luther zu stehen kommt, Luther hingegen keine ernsthaft so zu nennende Aufmerksamkeit zukommt.

sprochen *wird*« (ebd.). Diesen Übergang zu Kants Rede von Gnade zu rekonstruieren, ist der entscheidende Übergang zur Denkbarkeit und deren Notwendigkeit, die spezifisch *Mehr* sei *als nur Notwendigkeit.*

Unter dem für Blumenbergs Anthropologie bezeichnenden Titel »*Gnade als Erlaß der geschuldeten Unendlichkeit*« (564)[5] rekonstruiert er zunächst die Widersprüchlichkeit der Implikationen der Postulate von Gottes Existenz und der Unsterblichkeit. Während erstere von der vollendeten Teleologie ausgehe, sei für die zweite die Unvollendbarkeit jeder moralischen Bestimmung des Menschen vorausgesetzt. Damit fordere das Unsterblichkeitspostulat die »Unendlichkeit der moralischen Existenz« als Möglichkeitsbedingung, dem absoluten Anspruch des Sittengesetzes in unendlicher Annäherung gerecht zu werden (ebd.). Diese *un*endliche Unsterblichkeit – hier mögen theologische Bedenken Blumenbergs mitspielen – kompensiere nur die Differenz von absoluter Norm und endlicher Existenz zugunsten der »*Rettung* der Norm«, die aber eine »*Erschütterung* der Idee des ›Heils‹, der moralisch-physischen Teleologie« (ebd.) bedeute, sofern wie gesehen die Teleologie gerade als immer unerfüllte unterstellt wird. An dieser Stelle trete zur Lösung der Spannung Gott als die Instanz auf, die »*entweder* in *einer* totalen Anschauung den geschuldeten Progreß als *Ganzes* vergegenwärtigt *oder* die wahre Festigkeit der Normgesinnung als Regel der unendlichen Bewegung offenlegt und *für* das Ganze nimmt« (565). Während die Kritik der praktischen Vernunft für ersteres argumentiere, sei nun die Pointe der Religionsschrift, die zweite Lösung zu entfalten.

Der *un*endliche Progreß der geforderten Annäherung diene in der Religionsschrift nur noch der Explikation des Gesollten, nicht der der Wirklichkeit der Unsterblichkeit. Daß Gott die Gesinnung nicht nur für die Tat nehmen könne, sondern dies auch wirklich tue, wie Kant hier meint, bedeutet für Blumenberg: Hier kommt »ein echtes ›Mehr‹ ins Spiel, das der Gott des Postulats nicht mehr hergibt; hier ist nicht nur ein *gerechter,* sondern ein *gnädiger* Gott vonnöten, der auf die heillose Unendlichkeit des geschuldeten Progresses verzichtet« (ebd.). Dieser *gnädige Verzicht auf die humane Unendlichkeit* ist in eins die nicht ›notwendige‹, sondern alles entscheidende Ermäßi-

---

[5] Vgl. nochmals O. MARQUARD: Der »Grundgedanke der Philosophie von Hans Blumenberg schien mir und scheint mir der Gedanke der Entlastung vom Absoluten. Die Menschen halten das Absolute nicht aus. Sie müssen – in verschiedenster Form – Distanz zu ihm gewinnen. Ich habe das zuerst in meiner Freud-Preis-Laudatio auf ihn 1980 in Darmstadt formuliert und ihn anschließend gefragt: ›Sind Sie sehr unzufrieden mit dieser Interpretation?‹ Darauf er, der sehr höflich sein konnte: ›Unzufrieden bin ich nur damit, daß man so schnell merken kann, daß alles ungefähr auf diesen Gedanken hinausläuft‹ (Entlastung vom Absoluten, XIX). Das ›ungefähr‹ aber ist mehr als eine Litotes. Es indiziert, daß Marquard mehr gesagt hat, als er vielleicht meinte, eben daß es nicht lediglich um Marquards einlinigen Antiabsolutismus geht, sondern um die Arbeit, den Menschen wie auch Gott vom Absoluten zu entlasten und dadurch beide als Andere ›überleben‹ zu lassen.

gung des unendlichen Anspruchs an das humane Dasein und die *Wiederkehr des gnädigen Gottes* nach dem Zerfall seiner Absolutheit, – und damit die ›Rettung‹ der Neuzeit wie die Gottes vor der Eskalation der Krise. Dieses ›echte‹ Mehr ist nicht das der ästhetischen Interpretation, sondern die religionsphilosophisch begründete (nicht nezessierte, sondern entscheidende) Ermäßigung menschlicher Daseinsforderung wie die Daseinsermöglichung des gnädigen Gottes (im doppelten Sinne). Man könne hier von dem »Postulat des gnädigen Gottes« als einem »Postulat zweiter Ordnung« sprechen, da es aus der genannten Antinomie des Existenz- und des Unsterblichkeitspostulates hervorgehe – genauer gesagt die Antinomie vermeidet (ebd.). Diesem Postulat ›höherer Ordnung‹ sei *Hoffnung* angemessen, nicht aber Forderung. Es sei neuzeittheoretisch wie *damit* theologisch die entscheidende »*Übergangs*stelle des Gnadenbegriffs in der Philosophie«, denn die Gnade[6] ist hier nicht mehr nur eine Funktion *un*endlich zu leistender Moralität, sondern *die humane Entlastung von der Hölle unendlicher Existenz durch die dazu nötige wie dadurch mögliche Entlastung Gottes von nackter (distributiver) Gerechtigkeit.*[7] »›Gnädig‹ ist dem endlichen Wesen nun aber nicht irgendeine Gott zugeschriebene *Willkür*, sondern es ist die Differenz zwischen dem endlichen und dem unendlichen Wesen, die Gnade ohne Eintrag für die Gerechtigkeit

[6] Blumenberg räumt der Theologie hier ein: »Damit ist der Schritt von einem zunächst weit – für manchen sicher *zu* weit – gefaßten Begriff von ›Gnade‹ zu einem engeren, dem theologischen unmittelbar benachbarten getan« (D 9, 566). Damit dokumentiert Blumenberg ein Vermögen zur Unterscheidung von Religionsphilosophie und Theologie, die auch dafür spricht, daß ein theologisches Gnadenverständnis mitnichten gleich ›theologischen Absolutismus‹ bedeutet. – Vgl. zur ›christologischen‹ Differenz der Theologie zu Kant: »Hier steht *Kant* in ernstlicher Differenz zu dem Interesse der Theologie, die den Akzent auf die *Göttlichkeit* des Christusereignisses legt; sie folgert: je mächtiger die Bezeugung *Gottes* in Christus, um so verläßlicher der darin offenbar werdende Heilsgrund – *Kant* dagegen: nur wenn dieser heilige Wille als der eines *Menschen* gedacht werden kann, legt seine Existenz dafür Zeugnis ab, welcher Bestimmung der *Mensch* fähig ist« (569). Darin liege auch der Grund für die Differenzen Kants zu Luther. – Blumenberg optiert hier in eigener katholisch-theologischer Erinnerung für die Mariologie: »Die katholische Theologie … hat dem Bedürfnis nach einer Bezeugung dessen, was der Mensch seiner ursprünglichen Anlage nach sein kann, durch die über Jahrhunderte kontinuierliche Entfaltung der Mariologie entsprochen. Die dogmatisierte Gestalt der Maria, von der ›immaculata conceptio‹ bis zur kürzlich definierten ›assumptio‹, stellt eine geschlossene Teleologie des Menschen nach dem ›ordo intentionis‹ Gottes dar« (ebd.). So formuliert Blumenberg ohne irgendeine theologische Kritik, sondern in *katholischer Aneignung* der Christusinterpretation Kants!

[7] Daß Luther ebendies durch seine ›iustitia passiva‹ des Menschen und die gerecht *machende* Gerechtigkeit Gottes längst entfaltet und damit die Denkbarkeit wie Sagbarkeit Gottes jenseits des Mittelalters gezeigt hatte, ist theologisch so erheblich, wie es für Blumenbergs phänomenologische Diagnose der Krise der Neuzeit (leider) unerheblich bleibt. Denn Luthers Theologie hatte die Krise der auf Autonomie setzenden Neuzeit eben nicht gelöst, sondern gegenbesetzt, so daß seine Antwort in deren Horizont (wie bei Blumenberg) schlicht appräsent blieb.

denkbar werden läßt« (ebd.). Durch diese *Endlichkeit gewährende Differenz* ›läßt‹ Gott wirklich die humane Selbstbestimmung des Willens ›stehen für‹ die unendliche Annäherung, und eben diese Stellvertretung sei die Strukturform der Gnade. Diese Gnade werde von Kant strikt unterschieden von jeder ›billigen Gnade‹, auf die man in unmoralischer Weise spekulieren könne, denn es ist gerade die praktische unbedingte Gesinnung, der die Gnade zuteil wird. Dadurch wird aber jede »›Theoretisierung‹« (wie im Modus der Behauptung) deswegen unmöglich, weil sie die »Gefahr von spekulativem Kalkul [!]« mit sich bringe (566). Mit der Gnade könne man nicht rechnen, sondern ihr nicht als Willkür mißzuverstehender »*Geheimnis*charakter« schließe jede theoretische Berechnung aus – wie Blumenberg in frappanter Nähe zu Jüngel formuliert (ebd.).

Blumenberg beläßt es aber nicht bei der *anthropologischen* Qualifizierung der Gnade durch die Dialektik der Endlichkeit, sondern mit Kant wie mit der Theologie entfaltet er auch deren *hamartiologische* Näherbestimmung durch die Verstrickung in die *»Bosheit«* (ebd.). Ist die Endlichkeit nur der objektive Grund der Möglichkeit der Abweichung vom Moralgesetz, ist der Hang zum Bösen der subjektive Grund der generischen Wirklichkeit dieser Abweichung. Und die Zurechenbarkeit dieser Wirklichkeit sei nicht auf einen kosmischen oder historischen Sündenfall zurückzuführen, sondern müsse jedem einsichtsfähig gemacht werden können.[8] Aber der Grund des Selbstmißbrauchs der Freiheit bleibt – theologisch nicht unberechtigt – in signifikantem Dunkel. Diese basale Unbestimmbarkeit des Grundes der Sünde ist ein theologisch wie philosophisch prägnanter Fall semiotisch hoch dynamischer Unbestimmtheit, ein ›mysterium iniquitatis‹, wie Blumenberg formuliert (567).

4. Blumenbergs religionsphänomenologischer Einspruch: »Die Liebe bedarf zutiefst des Gesichtes«

Die Gnade wird von Kant spezifisch limitiert, einerseits durch die basale und vorausgesetzte (distributive) Gerechtigkeit Gottes, andererseits durch die »*nicht* … absolute Herstellung oder Wiederherstellung der Fähigkeit des Menschen zum Guten« (567), so daß humane Freiheit wie die göttliche Gerechtigkeit ›integer‹ bleiben. Daß hier theologische Unterbestimmungen vorliegen, ist deutlich, aber diese Limitierung der Gnade ist die wohl äußerste Möglichkeit der neuzeitlichen Philosophie, sie überhaupt dem Denken zuzumuten, und anscheinend für Blumenberg in philosophischer Perspektive zureichend. In deutlicher Nähe zu seinem hintergründigen Katholizismus meint er, der Mensch könne nur auf eine ›Ergänzung‹ seines guten Willens hoffen, das aber mit gewissem Grund. Blumenberg bemerkt dabei die theo-

---

[8] Blumenberg nennt die – ihm gemäße – Nähe Kants zur tridentinischen Hamartiologie (D9, 566f).

logisch prekäre Konsequenz dieser religionsphilosophischen Interpretation der Theologie: »zwar läßt sie ein theologisches ›Mehr‹ des Gnadenbegriffes offen, um es aber zugleich seiner Bedeutung für den Menschen zu entkleiden, ja für gewagt und gefährlich im Hinblick auf seine sittliche Daseinsaufgabe zu erklären« (568). Der kantische »Absolutismus des moralischen Gesetzes« eröffnet zwar praktische Gewißheit eines gnädigen Gottes, »*nimmt* ihr aber zugleich jeden Anspruch auf die Art von Zuwendung, die sich in den Phänomenen einer ›Religion‹ manifestiert« (ebd.).[9]

Kants Religionsphilosophie ist somit keine *Religionsphänomenologie*, wie Blumenberg sie im Namen der Phänomene der vollzogenen Religion hier implizit avisiert. Die *Sinnlichkeit* des Sinnes der Religion und des gnädigen Gottes geht verloren, und dieser Verlust ermöglicht gerade nicht diejenige ›Wiederkehr Gottes‹, die Blumenbergs Religionsphänomenologie der ›Begehung‹ der ›Matthäuspassion‹ ausführt. In der Erinnerung an den Verlust der Sinnlichkeit der Religion formuliert er im Vorgriff auf das Thema der ›Matthäuspassion‹ die entsprechende Unterscheidung gegen Kant: »Welcher Unterschied zu dem hergebrachten Bild des Menschen, das ihn in einem Reiche naturhafter Wesen als deren höchstes, gottähnlichstes ansetzte! *Hier* konnte das ›Menschliche‹ im religiösen Kult, in Wort, Klang, Ritus, als der Gottheit wohlgefällige Gabe dargebracht werden; *dort* ist es das Sondernde, die Reinheit der Vernunft Schwächende …« (ebd.).

Mit dieser *religionsphänomenologischen Differenz* erinnert Blumenberg an den erheblichen Verlust, den die moralphilosophische Wiederkehr des gnädigen Gottes bei Kant mit sich bringt. Daß die Religion hier Gefahr läuft, von der Moral »absorbiert« zu werden, ist ein Problem, ein anderes ist die unzureichende »Verwurzelung« des Religionsbegriffs in den lebensweltlichen Vollzügen (569). Erst wenn die *Achtung* des Gesetzes von der affektiv besetzten *Liebe* unterschieden werde, ist religionsphänomenologisch die irreduzible Eigenart der Religion gewahrt. Wenn Kant die Achtung des Gesetzes mit der Furcht Gottes veranschaulicht, die Liebe Gottes aber mit der inferioren Kindespflicht, zeige sich, was ihm hier verschlossen bleibe.

---

[9] Vgl. aber auch: »Die göttliche Einheit von *Gnade* und *Gerechtigkeit* kann in *diesem* Sinne niemals ›geheimnisvoll‹ sein, so daß an der Fundierungsordnung beider ein Zweifel aufkommen könnte; eine Gnade, die nicht Gerechtigkeit zu ihrer notwendigen *Voraussetzung* hätte, wäre nichts als blanke Willkür und müßte jedem religiösen Interesse des Menschen den Garaus machen … Nur eine in Gerechtigkeit fundierte Gnädigkeit gibt dem um sein Heil besorgten Menschen Gewißheit der Bedingung, unter der er um dieses Heil nicht betrogen werden kann« (D 9, 567). Blumenberg meint sich hier mit dem Tridentinum gegen Luther wenden zu müssen. – Daß bei Blumenberg die Fundierungsordnung theologisch wie philosophisch so wesentlich ist, zeigt, daß er – im Unterschied zu Luther – noch in einer Konkurrenz von Gerechtigkeit und Gnade denkt. Daher gilt für ihn: Bei noch so großer Gnade, eine immer noch größere Gerechtigkeit, in dem Sinne, daß die Gnade nur *aufgrund* von distributiv gedachter Gerechtigkeit zulässig sei; und damit verpaßt er sc. die Pointe Luthers.

»Die Liebe bedarf zutiefst des Gesichtes«, denn »sie verzagt vor dem ›physiognomisch‹ Unfaßbaren, vor dem, was zu ›rein‹ ist, als daß es Gestalt annehmen, ›Fleisch werden‹ könnte« (570).[10] Diese These ist nun das finale Andere der kantischen Religionsphilosophie. Zwar hat bekanntlich auch bei ihm die Figur Christi eine veranschaulichende Funktion, aber mitnichten diese fundamentale Bedeutung, die in Blumenbergs Einspruch zutage tritt, und die nicht als moralphilosophisch notwendig einsichtsfähig zu machen ist, im kantischen Kontext zumindest. Im Kontext von Levinas wäre diese religionsphänomenologische Grundintuition gerade das zentrale Thema in der Gestalt des ›Antlitzes des Anderen‹. Blumenberg legt diesen Grundsatz allerdings wie zu erwarten im Blick auf die Metaphorologie aus: »Die Kraft der Religion liegt gerade in dem *Anthropomorphismus* Gottes, der doch auch der Inhalt der christlichen Inkarnation ist«. Kant hingegen gelten die »Phänomene der Religion … als bloße ›Vehikel‹« (ebd.), deren der reine Vernunftglaube zu entraten habe. Und diese Metaphernlosigkeit Gottes ist anthropologisch wie religionsphänomenologisch weder möglich noch wünschenswert. Die theologische Fortbestimmung dieser These entfaltet im Rekurs auf Kants symbolischen Anthropomorphismus (nicht ohne theologische Differenz) E. Jüngel: »daß wie jedes von Gott redende Wort, so auch jeder Anthropomorphismus *metaphorische* bzw. *analoge* Geltung hat«, und er so »theologisch gerechtfertigt ist«.[11]

In Blumenbergs religionsphänomenologischer These liegt eine starke symboltheoretische Implikation hinsichtlich des Verhältnisses von *Präsenz und Repräsentation Gottes:* »Was aber, wenn Gott immer der Vehikel bedarf, um für den Menschen ›wirklich‹ sein zu können?« (ebd.). Diese ›Vehikel‹ sind die ›*unersetzbaren* Substitute‹, die wesentlich *absoluten* Metaphern. Das heißt zunächst, keine Wirklichkeit Gottes ist für ihn möglich und für uns wirklich, geschweige denn denkbar, die nicht Repräsentation wäre, also *sagbar.* Dann aber sind die Vehikel keine bloßen Vehikel, sondern die bedeutsam faktizitäre Weise der Wirklichkeit Gottes. Es gibt daher kein ›perceiving God‹, das nicht-sinnlich wäre, einerseits weil Gott selber diese Sinnlichkeit nichtvoluntaristisch gewählt hat, andererseits, weil des Menschen Liebe Gottes nur Liebe ist, weil und sofern sie sich auf die Person bezieht, und religionsphänomenologisch, weil Religion anders gar nicht gegeben ist. Daß Religion immer positive Religion ist, heißt, ihr Wesen ist nicht diesseits ihrer faktizitären Positivität zu thematisieren.

Wenn Blumenberg darüber hinaus formuliert: »In aller Religion geht es um die *Präsenz* und *Präsentation* des Göttlichen« (ebd.), wird schließlich ge-

---

[10] Hier zeigt sich erneut Blumenbergs Antidoketismus, wie in der Mtp, s.u. III F.

[11] E. JÜNGEL, Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik, 126. »Der Anthropomorphismus gehört nicht nur zur Eigenart religiöser Rede. In der anthropomorphen Rede *von Gott* kommt vielmehr nur am intensivsten zum Ausdruck, daß die Sprache in allem, was sie sagt, den Menschen implizit mitaussagt (ebd. 128).

sehen, daß es *keine Repräsentation Gottes* gibt, *die frei von Präsenzqualität wäre.* Semiotisch gesagt repräsentiert sich Gott uns und wir ihn nicht in ›reiner Bedeutungsfunktion‹, sondern so wie das Gottesverhältnis ursprünglich Ausdruckswahrnehmung in der personalen Relation, so ist seine Repräsentation ursprünglich Ausdrucksdarstellung – und das heißt unbegrifflich und zwar irreduzibel. Diese Pointe kann man in Blumenbergs letztem Satz zur religionsphilosophischen Wiederkehr Gottes finden: Das »philosophisch Unerreichbare« liege »im Überschreiten des ›Begreifens‹ zum ›Lieben‹ hin« (ebd.). Das ist die manifeste Gestalt der latenten symboltheoretischen These, der Begriff werde zum Unbegrifflichen hin überschritten. Hier wird auch die These einer ›Theorie der Unbegrifflichkeit‹ auf ihren lebensweltlichen Ursprung hin überschritten: Er ist der *Vollzug* dessen, was nie in der Thematisierung aufgehen kann.

5. Ausblick auf den Vollzug der Unbegrifflichkeit

Die Wiederkehr Gottes in Kants Religionsphilosophie ist demnach in Blumenbergs Wahrnehmung von prekärer Zweideutigkeit und das heißt, von einer Unbestimmtheit als Bestimm*barkeit*, die nähere Fortbestimmung so ermöglicht wie erfordert. Die religionsphilosophische Arbeit am Gottesbegriff ist die neuzeittheoretisch unverächtliche, ja für die ›Therapie‹ der Krisis der Neuzeit notwendige Arbeit an der hinterlassenen Aporie von Gerechtigkeit und Gnade Gottes, die Blumenberg bei Kant immerhin religionsphilosophisch für gelöst hält. Ob allerdings hier nicht der Fortgang zu Schleiermacher notwendig wäre oder für andere der Rückgang auf Luther, ist theologisch vermutlich so fraglos, wie für Blumenberg jenseits des Horizontes.

In seiner Perspektive entdeckt er gleichwohl eine theologisch bemerkenswerte *Wiederkehr der ›Spaltung‹ des Gottesverständnisses* in die *religionsphilosophische* Arbeit am Gottesbegriff und die *religionsphänomenologische* Arbeit an den Phänomenen der Religion. Seine These, die Liebe bedürfe zutiefst des Gesichtes und die Liebe zu Gott daher des Angesichts Gottes, wäre für eine Religionsphilosophie in kantischer wie in analytischer Tradition schlechthin ein Unding und nicht konsistent als notwendig begründbar; – es sei denn, sie würde sei es als kantische, sei es als analytische Explikation einer vortheoretischen Gegebenheit konzipiert, die darin schon präprädikativ gesetzt hat, was nicht von der Religionsphilosophie als solcher reflexiv hervorgebracht werden kann. Die Religionsphilosophie ermangele eben dieser Phänomenalität und erübrige die Hinblicknahme auf die Lebenswelt.

Auf dieser Hinblicknahme nicht mit religionsphilosophischen, sondern mit religionsphänomenologischen Gründen zu insistieren, ist Ausdruck des Rückgangs auf die lebensweltliche Sinnlichkeit des Sinns, der eben nicht theoretisch als notwendig zu erweisen, sondern vortheoretisch wesentlich und für die Theorie dann, wenn man so will, ›mehr als notwendig‹ ist. Nur würde die These der ›mehr als Notwendigkeit‹ Gottes nicht nur Gefahr lau-

fen, in der *paradoxen Steigerung* des Gottesbegriffs den Rückgang auf die Phänomenalität der Religion zu überspringen, sondern auch in der Konkurrenz mit der theoretischen Notwendigkeit stehen zu bleiben, die als Konkurrenz die vortheoretische Faktizität verstellte. Was zur Entscheidung steht und argumentativ erwiesen werden soll, stünde dabei im Ernst gar nicht zur Entscheidung, sondern in vorgängiger Entschiedenheit, die sich ursprünglich metaphorisch zum Ausdruck bringt und erst daran anschließend begrifflich thematisiert werden kann. Darum ist es hermeneutisch aufschlußreicher, eben diese Ausdrucksformen vortheoretischer Orientierung zu erschließen, in denen sich die Perspektive darstellt, die noch die Theologie bestimmt, mit der sie theoretisch expliziert wird.

Hier ist allerdings als systematische Differenzierung wie aus exegetischen Gründen darauf hinzuweisen, daß der frühe Blumenberg in seiner affektgeladenen Bultmannkritik sich heftig gegen den von ihm so genannten »Entscheidungspositivismus« Bultmanns wendet[12] (D 11, 135-137). »Im Kerygma zieht sich B.[ultmann] aus der Gefährdung der Theologie *in* aller Geschichte – nur *paradigmatisch* in der modernen Welt! – auf den unangreifbaren archimedischen Punkt zurück, von dem her immer wieder durch ›Vergeschichtlichung‹ des eschatologischen Appells Geschichte *wird*, der aber selbst nicht Geschichte *ist*« (ebd. 123). Der Zusammenhang von Kerygma und Theologie, von nicht-geschichtlichem, archimedischem Punkt und der Vergeschichtlichung sei daher ein »alogischer«, also vernünftig nicht einsichtsfähiger (ebd. 124). Das aber bedeute, daß »der im Kerygma zur Entscheidung geforderte Mensch in dieser Entscheidung gar nicht *frei* sein könnte. Denn [so formuliert und fordert Blumenberg] nur, wenn er im Kerygma den *Grund* seiner Entscheidung zu finden vermag, kann seine Antwort frei sein« (ebd. 124). »Wenn die Erkenntnis erst der Anerkenntnis folgt, dann ist die Freiheit, die die Anerkenntnis vollziehen soll, bloße Indifferenz, ihr Entscheid zufällige Willkür, was gleichbedeutend ist mit Determination« (ebd. 131).[13] Blumenberg will gegen Bultmann den Glauben also gerade nicht als nicht-einsichtsfähige Entscheidung und Anerkenntnis einer absoluten Forderung verstehen, sondern zwischen »grundloser Entscheidung und begründetem Urteil« unterscheiden können (ebd. 136). – Daß hier von Blumenberg ein problematisch deliberatives Verhältnis zur demgegenüber aber stets vorgängigen Faktizität des Glaubensvollzuges intendiert wird, wäre eigens zu erörtern.

---

[12] In seiner Rezension von Bultmanns Theologie des Neuen Testaments und des Johanneskommentars lautet das Fazit Blumenbergs, »daß mit dem Entscheidungsbegriff B.[ultmann]s bei Jhs [Johannes] kein widerspruchsfreies Verständnis möglich ist« (D 11, 138), denn (exegetisch m.E. plausibel) bei Johannes gebe es für die Nichtglaubenden den Glauben nicht als Möglichkeit und damit auch kein ›Vor-die-Entscheidung-gestellt-Sein‹. Die Scheidung *sei schon* vollzogen und nicht eine Entscheidung erst noch zu treffen.

[13] Vgl. in demselben Sinne: Bultmann habe die Vorstellung, »die Göttlichkeit Gottes ginge sozusagen ›auf Kosten‹ des Menschen und nur über der Prostration des Menschlichen könne sich die Souveränität des Göttlichen wahrhaft erheben«. Und Blumenbergs beinahe sarkastische Erwiderung lautet: »Nun, fast möchte man sagen, das sei Geschmackssache; aber der proskynetische Nichtungseifer hat doch seine Grenze dort, wo die Theologie sich selbst aus den Angeln hebt, indem sie ihr Thema zu einem gleichgültigen nivelliert: ein Gott, der nicht mehr will, daß *wir* wollen, sondern nur *mit* uns etwas will, läßt jede Art des Verhaltens zu ihm jeder anderen gleich werden« (D 11, 133f).

Der religionsphänomenologische Einspruch Blumenbergs für den Rückgang auf die lebensweltliche Gestalt der Religion ist wohl als Ausdruck der Herkunft aus derselben zu verstehen, die ihn motiviert. Dieser ›Wert der Herkunft‹ motiviert seine Arbeit an der Rückgewinnung Gottes für den Horizont der metaphorologischen Religionsphänomenologie. Deren finale Gestalt ist Blumenbergs Phänomenologie des Vollzugs der Bachschen Matthäuspassion, der er memorial rückholend wie imaginativ variierend nachgeht in seiner späten Religionsschrift von 1988. Sie ist die sehr eigenwillige Gestalt seines ›Übergangs vom Begriff zur Liebe‹, und damit der religionsphänomenologisch motivierte Übergang von der Theorie der Unbegrifflichkeit zur Phänomenologie des unbegrifflichen Vollzugs von Religion. Die Passionsmusik gewährt vorübergehend einen Raum der glücklichen entlasteten Fraglosigkeit, der »Unbefragbarkeit« (Mtp 45), der eine finale Vergegenwärtigung ursprünglicher religiöser Lebenswelt bedeutet. Die emphatische Ursprünglichkeit, die Blumenberg in seiner Dissertation in der augustinisch-franziskanischen Theologie fand, die aber am Ende des Mittelalters zerbrach, und die Kant nur religionsphilosophisch und darin theoretisch wieder denkbar machte, diese ursprüngliche Gegenwart Gottes ereignet sich und wird nachvollziehbar im Hören der Bachschen Matthäuspassion. In ihr widerfährt dem Hörer eine »Rückführung auf die Stufe der Ritualität« (Mtp 42), in der vortheoretisch mitvollziehbar wird, was in theoretischer Thematisierung stets gebrochen ist durch Fraglichkeit. Die hörende ›Begehung‹ der Passion ist der Vollzug der unbegrifflichen Ursprünglichkeit, die in der Thematisierung stets schon verlassen wurde. Denn dieses ewige ›zu spät‹ der Thematisierung ist, wie Blumenberg schon am Schluß in seiner Kantinterpretation zeigt, nicht durch religionsphilosophische Arbeit an der Aporie der Denkbarkeit Gottes zu überwinden, sondern nur im Rekurs auf den vortheoretischen Vollzug zu unterlaufen.

Seine religionsphänomenologische Hinblicknahme auf den Vollzug der Unbegrifflichkeit in der Begehung der Matthäuspassion verfährt wie seine hermeneutische Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten memorial und imaginativ und ist wegen der darin liegenden Selbstbezüglichkeiten nicht ohne irritierende Eigenwilligkeit zu haben. In seiner Religionsphänomenologie drängen sich in die imaginative Variation der Phänomene perspektivische Idiosynkrasien, die theoretisch problematisch der Ausdruck der individuellen Perspektive des Phänomenologen sind. Aber es gehört gerade zum eigenwilligen Charme seiner Phänomenologie, daß sie gewagte Vermutungen zuspielt und dabei vitale Interessen zum Ausdruck bringt. Ohne Sinn und Geschmack für die Endlichkeit des Phänomenologen, für die irritierenden Eigentümlichkeiten seines Horizontes, wird hier alles fade oder gar ärgerlich.

Zu den weniger nachdenklich als eher ärgerlich stimmenden Eigenwilligkeiten gehört allerdings seine überaus polemische *Bultmannkritik*. Die Kerygmatheologie gilt Blumenberg als *der* Sündenfall schon des Urchristentums. Die Jünger flohen vor dem Kreuz auf

die ›via kerygmatica‹, um ihm theologisch Heilsbedeutung zu geben (Mtp 152, 167). Aber eben das gilt Blumenberg schon als Versagen der Theologie und Neigung zum Doketismus (Mtp 197, 231). Statt niederzusitzen und zu trauern, begannen sie, das Kreuz theologisch hochzutreiben und verkehrten dessen eigentliche Zumutung.[14]

Mit der Kritik an der Kerygmatheologie einhergehend polemisiert Blumenberg ebenso gegen die historische Kritik, die ›absurd‹ gegen den Sinnzuwachs der Texte anarbeite (Mtp 37, 78), wohingegen alles auf ›den einen Autor‹ ankomme, der den Sinnzusammenhang gewähre (Mtp 21, 27). Von der Exegese indes würden die heiligen Texte (Mtp 37) zu Produkten eines kreativen Erzählvereins (Mtp 41). Und Bultmanns ›nacktes Daß‹ gehe völlig gegen den Sinn der Texte (Mtp 39, 221, 231). Dem Vollzug der Passion durch die Leser und Hörer werde damit die Erlebnisqualität geraubt (Mtp 22, 200). Im wesentlichen sei die ganze historische Kritik ein ›asylum ignorantiae‹ wegen ihres ›horror vacui‹ (Mtp 39), so daß sie nur noch von der Auferstehung aus denke (Mtp 231, 233). »Bach, nach der ›Entmythisierung‹ gedacht, wäre zur musikalischen Ohnmacht und zum Verstummen verurteilt gewesen« (Mtp 221).

Diese überzogene Polemik ist Ausdruck von Unverständnis und Konkurrenz (wie religiöser Affekte und katholischer Hintergründe), darüber hinaus aber wohl auch der Wahrnehmung durchaus problematischer Verengungen der Bultmannschen Theologie wie der historischen Kritik. Nun könnte man sich auf den Weg machen, diese Polemik zu sichten und zur Diskussion zu versachlichen, aber dann würde man sich besser gleich an Bultmann selber halten. Im hiesigen Zusammenhang hingegen bietet der polemische Ausdruck eine Fülle von Indizien für Blumenbergs eigene, ganz massive Horizontbesetzungen und theologische Fraglosigkeiten, die näherer Auseinandersetzung nicht nur entbehren, sondern auch der deutlichen Antikritik bedürftig sind. Allerdings darf man nicht vorschnell unterstellen, daß hier Unkenntnis leitend wäre, denn seine sorgfältigen Bultmannrezensionen belegen das Gegenteil (D 11 und 22). Die Polemik wird aber *verständlich* im Blick auf das, *wofür* Bultmann hier (nicht nur zu Unrecht) steht: Reduktion von Geschichte auf das ›nackte Daß‹, Reduktion der variierenden Rezeptionsgeschichte auf den literarischen Grundbestand, ›theologiae gloriae‹ im Überspringen des Kreuzes, heideggernde Theologie und latenter Doketismus. Und diese Probleme sind erheblich ernster, als ihre polemische Applikation auf Bultmann.

Wenn die Wiederkehr Gottes das für Blumenberg entscheidende Therapeutikum der Neuzeit ist, muß die Passionsphänomenologie auf die ›noch einmal definitive‹ *Gnosisüberwindung* aus sein und zwar am Ort des Ursprungs allen Doketismus: *am Kreuz*. In den Neuzeitstudien galt Blumenberg die Neuzeit als zweite, erst erfolgreiche Gnosisüberwindung. In der Krise der Neuzeit sieht er sich mit der Gegenneuzeit konfrontiert, einer Wiederkehr der Gnosis in der Neuzeit. *Angesichts dessen ist der Rekurs auf die Realität des Leidens Jesu die emphatische Überwindung der Gnosis an ihrem Ursprung, der Interpretation Jesu Christi.*[15]

Der ursprüngliche Sinn der Passion ist der Vollzug der vortheoretischen Einstellung, wie er in der biblischen Unbegrifflichkeit zum Ausdruck kommt

---

[14] Zu diesen eigenwilligen Engführungen Blumenbergs gehört auch der neognostische Topos der Eifersucht Gottes (als ›Furcht Gottes‹), seine wohlfeile Kritik der Exegese, seine großzügige Zusammenfassung von Doketismus, Gnosis und Manichäismus, wie sein ›trotziger‹ Rückgriff auf der Verständigung entzogene religiöse Intuitionen. – Hier liegt Grund genug zur Kritik; aber in hermeneutischer Perspektive bedarf es vor allem der Arbeit an den Pointen.

[15] S.u. III F 1.

und variierend in der Passionsmusik vergegenwärtigt wird. Diesen musikalischen Erinnerungsvollzug sucht die Passionsphänomenologie als mit*vollziehbare* Darstellung des Vollzugs im Stil einer phänomenologischen Meditation mit Ausdrucksqualität variierend zu ›wiederholen‹. Der ›höchste Punkt‹ der Passion wie ihrer Phänomenologie ist die Niedrigkeit des Kreuzes und dessen Gewärtigung in den Tränen am Grabe. In der Begehung, im Vollzug wie im Nachvollzug, ereigne sich hier das Vergessen der Fraglichkeit Gottes als *Ruhelegung der Fragen im Vollzug*. Das ist vorgreifend zu erläutern.

»Wir wissen nicht, was ›Sinn‹ ist. In der Lebenswelt wird nach ihm nicht gefragt. Nach ihm zu fragen, ist schon Phänomen einer Defizienz, deren Therapien nie den urprünglichen Zustand wiederherstellen, vielmehr dessen Substitution: Man vergißt die Frage über den vermeintlichen Antworten« (LzWz 85). Auch wenn die Fraglosigkeit der ursprünglichen »Lebenswelt erster Stufe« verloren ist und nicht rückgeholt werden kann, gibt es doch mitlaufende Fraglosigkeiten der »Lebenswelten zweiter Stufe« (LzWz 86f), der kulturellen Lebenswelten. Im Vollzug der Welt, in der wir leben, gehört auch eine Fraglosigkeit des Vollzugs im Vollzug zum Leben. Und eben diese Fraglosigkeit als nachvollziehbar darzustellen und deren religiösen Vollzugssinn verständlich zu machen, ist die hermeneutische Aufgabe der ›Matthäuspassion‹. »Es gehört zur Größe wie zur Miserabilität der Passion des Jesus von Nazareth, daß sie alle, die sie anhören und die sie nicht gleichgültig läßt, in dieselbe Situation versetzt: *Es gibt keine Fragen mehr*« (Mtp 250). Die »Ruhelegung der ›Jesusfrage‹, die die Passion selbst an ihr vollzieht« (Mtp 248), bedeutet die zeitweilige Einkehr in die vor- resp. nachtheoretische Fraglosigkeit.

Wenn Blumenberg schon in seiner frühen Kantauseinandersetzung die ›Gnade als Erlaß der geschuldeten Unendlichkeit‹ versteht, kommt darin die Gnade, derer auch Gott bedarf in den Blick. Es ist die Gnade, die ihm selbst die Unendlichkeit der Eskalationen des Gottesbegriffs wie der entsprechend abgründigen Fraglichkeiten erläßt. Und es ist die Gnade, die die Hörer der Passion von den theoretischen Fraglichkeiten und unendlichen Ansprüchen (auch der Theologie) entbindet. Das ›Gesicht, dessen die Liebe zutiefst bedarf‹, ist die Menschlichkeit Gottes, derer die Hörer am Kreuz ansichtig werden. Gottes ›human interest‹ (My 30f), seine Verstrickung in seine Schöpfung, ist es, die die Wiederkehr Gottes in der Neuzeit eröffnet durch die Destruktion des Theismusgottes und durch das Ende des Voluntarismus resp. des theologischen Absolutismus: im Rekurs auf die Passion als Ziel der Schöpfung. In dieser Zuordnung von Schöpfung und Passion nimmt Blumenberg die cusanische Theologie auf und variiert sie auf seine Weise.

E. Jüngels Arbeit an der Sagbarkeit Gottes in der Neuzeit

1. ›Wiederkehr Gottes‹ – Zur Divergenz und Konvergenz von Jüngel und Blumenberg

Jeder Wiederkehr wohnt Erinnerung inne, ob gewollt oder nicht, ein Nachklang der vergangenen Zeit. Solche Klänge kann man mögen oder nicht – sie können einem reizvoller Klang der Gegenwart sein oder aber so dissonant und bedrängend werden, daß man sie in Zukunft loszuwerden sucht. Lautstarke Anfänge nach Art eines Appells an die Affekte wie das Sapere aude!, der erleichterte Ausruf: Sum cogitans! oder gar Nietzsches sehnsüchtiger Ruf »Göttlich ist des Vergessens Kunst!« (LN 80, KSA 13, 557) suchen das Stimmengewirr der Erinnerungen zu übertönen, oder mehr noch, die nicht loszuwerdenden alten Fragen endlich mit letzten Antworten zum Schweigen zu bringen. Man kann in der Heftigkeit der neuen Antworten die Konkurrenz mit den bedrängenden alten Fragen spüren.

Späteren klingen die ehedem neuen Antworten wieder wie Fragen, als ob die den Antworten vorausliegenden Fragen mit der Zeit ihr Recht zurückgewonnen hätten oder als wäre in passiver Synthesis durch die Antwort hindurch die Frage wieder zum Tragen gekommen. Auf dem Weg zu diesen späten Hörern und Lesern wurde fraglich und strittig, was es denn gewesen sein mag, das die ›Zeit‹ so emphatisch ›neu‹ werden ließ. Die Distanz des späten Hörers, die ihm mit der Zeit gewährt wurde, ermöglicht es ihm, dem nachzusinnen, was besonders anhaltend nachklang, obgleich es besonders heftig übertönt schien: wie dem Zweifel an den Seinsgründen oder den Sorgen des so geheimnisvollen Daseins. Jüngel und Blumenberg, zwei Hörer ›der neuen‹ Geschichte, haben zwei Rezeptionsgeschichten, grundverschiedene Geschichten der Neuzeit und ihrer ›Säkularisierung‹, weil ihnen vermutlich Verschiedenes nachklingt in der Erinnerung. Aber erst die Distanz der Erinnerung ermöglicht hier die Freiheit, verschieden zu hören. Die späten Hörer Blumenberg und Jüngel nähern sich ihren Fragen und Absichten auf dem Weg der *memoria,* der Umgangsform mit Geschichte nach phänomenologischer Art und Weise. Wie die Erinnerung der Gegenwart in die Zukunft führt, so ist sie auch der dünne Faden, an dem allein sich der Gegenwart die Vergangenheit erschließt; *die* Vergangenheit, die der Gegenwart im Rücken liegt und von der her sie sich verorten kann im Fluß der Zeit.

Um willen einer *Selbstverortung* besinnen sich Blumenberg wie Jüngel auf die im Werden und Vergehen begriffene Genese ihrer Gegenwart und auf deren Anfänge am ›Beginn‹ der Neuzeit. Nun ist es aber Horizonten zu eigen, daß ihre Grenzen durchaus nicht klar und deutlich zu bestimmen sind,

weil es jenseits der derzeitigen Ansicht aller Erfahrung nach noch weitergeht, so daß sie zu benennen vor allem eine *rückwärtige und zukünftige Selbstbegrenzung der Gegenwart* ist: eine Selbstbestimmung dessen, der hier benennt. Wo man die Neuzeit – den Vorhof der Gegenwart – beginnen läßt, sieht man anscheinend vonstatten gehen, was einem selber grundlegend und bedeutsam wurde. Diese rückwärtige Selbstbestimmung hat Folgen für die eigene Zukunft, was seinen gnostischen Ausdruck fand in den Sätzen, Gnosis sei die Erkenntnis »Wer wir waren, was wir wurden; wo wir waren, wohinein wir geworfen wurden; wohin wir eilen, woraus wir erlöst werden; was Geburt ist, was Wiedergeburt«[1]. In diesem Sinne kann daher auch gelten: *Jeder Wiederkehr wohnen Wünsche inne* – etwa der Wunsch, sich des historischen Grundes unter den eigenen Füßen zu versichern, um ungefähr abzusehen, wohin er denn tragen könnte in Zukunft. Selber einen Anfang zu machen, ist daher ebenso ›absolut‹ ins Geflecht von Erinnerungen und Erwartungen verstrickt, wie die Anfänge, die am ›Beginn‹ der Neuzeit versucht wurden; nur wird in deren Fall die Relativität zum Problem. Denn eine und zumal ›die‹ neue Zeit wünscht sich einen nun wirklich *absoluten* Anfang oder zumindest ein solches Selbstbewußtsein. Gegen den historischen Selbstwiderspruch eines absoluten Anfangs im reinen ›ictus condendi‹ richten sich daher bereits die hermeneutischen Fragen danach, was es den gewesen sein mag, was dort seinen Anfang nahm, da im Verständnisversuch bereits auf basale Kontinuitäten gesetzt wird, seien sie substantiell oder funktional. Aber sowohl Art wie Umfang dieser in Anspruch genommenen Kontinuitäten sind äußerst strittig – denn es geht immerhin um die jemeinige Geschichte, die je eigenen Absichten und Aussichten.

Jüngel versteht als ›eigentliche‹ und legitime Säkularisierung die *Ent*weltlichung der Welt in Christus und verurteilt jede selbstmächtige Säkularisierung als *Ver*weltlichung. In der Neuzeit seit der Aufklärung sieht er allerdings in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes die Entdeckung seiner weltlichen Nichtnotwendigkeit, die er als Mehr als Notwendigkeit auslegt. Er versucht Theismus, Atheismus und die negative Theologie[2] zu überwinden, um statt deren ›nur metaphorischer‹ Rede vom Tod Gottes als Ausdruck seiner Verborgenheit, Undenk- und Unsagbarkeit eine ›ontologisch positive‹ Rede vom Tod Gottes denk- und sagbar zu machen im Rekurs auf den ersten und letzten Grund der Theologie. *Der Rekurs auf das Kreuz, die Passion Jesu, bildet den Horizont von Jüngels Metaphorologie – invers zu Blumenberg, bei dem die Passion im Horizont der Metaphorologie thematisch wird.* Und die Passion ist bei beiden in verschiedene Geschichten verstrickt, bei Jüngel in

[1] TERTULLIAN, Excerpta ex Theodoto 78, 2; zitiert nach H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist, Bd. 1, 261; vgl. C. ANDRESEN (Hg.), Die Gnosis, Bd. 1, Zeugnisse der Kirchenväter, 297.

[2] Und damit in unglücklicher Entdifferenzierung auch die paradoxale Theologie, wie die seines Lehrers Heinrich Vogel. Deswegen spielt leider auch Cusanus bei Jüngel keine konstruktive Rolle.

die von Inkarnation und Auferstehung, bei Blumenberg in die von Schöpfung und Vollendung, die er antignostisch zu vermitteln sucht. Dementsprechend behandele ich die ›Wiederkehr Gottes‹ bei beiden als Intentionalkonvergenz trotz divergenter Horizonte und so verwandter wie grundverschiedener Perspektiven.

Jüngel begründet seine Metaphorologie im Rekurs auf das ontologisch ausgezeichnete Wort Gottes in dessen Gegensatz zur an und für sich gottlosen Sprache, um mittels der Metametapher von ›Gottes zur Sprache Kommen‹ Gott bzw. die Bedeutung der Passion Jesu metaphorisch zur Sprache zu bringen. Letztlich ist die metaphorische Rede von Gott wie Jüngels metaphorische Theologie seines Erachtens nur möglich durch Gottes Selbstübertragung vom Sein in die Sprache, durch Gottes eigene Selbstmetapher, die allein und allererst theologische Metaphern rechtfertigt und bewahrheitet. Entgegen diesem ontologischen Rekurs auf die Metametapher resp. die Selbstmetapher des Absoluten zur Darstellung der Wahrheit Gottes befindet sich nach *Blumenberg* der Mensch in der Situation des Wahrheitsmangels und der Trostbedürftigkeit angesichts der eigenen Seinsgrundfraglichkeit und Daseinssorgen, in denen ihm nur die Sprache bleibt, um Daseinssinn zu finden und sich in der Enge der Zeit am Leben zu erhalten. Dieses Dasein ›solo verbo‹ versteht Blumenberg emphatisch als rhetorische Situation des Menschen, der in Evidenzmangel und Handlungszwang unausweichlich der Metapher bedarf, um Hoffnungen und Ängste, Hintergrundorientierungen und Horizontintentionen zum Ausdruck zu bringen, worin er sich gegenüber der bedrängenden, absolutistischen Wirklichkeit zu distanzieren und zu befreien versucht, um handlungsfähig zu bleiben. Diese Ausdrucksgestalten der rhetorischen Situation versteht und beschreibt Blumenberg mit seiner Methode der Metaphorologie, der hermeneutischen Phänomenologie der geschichtlichen Lebenswelten, in der er indirekt zugleich eigene Hoffnungen und Ängste verarbeitet wie etwa seine theologischen Hintergründe in der Arbeit an der Metapher ›Gott ist die Liebe‹ (My 30f). Da bei ihm die Metaphorologie im Horizont von Gottes Verborgenheit und der gottlosen Welt theologisch so ambivalent wie metaphorologisch aufschlußreich zu einer ›Arbeit an der Matthäuspassion‹ Bachs führt, wird diese finale Verdichtung seiner lebensweltphänomenologischen Metaphorologie abschließend als Retheologisierung gelesen unter besonderer Berücksichtigung seines *Passionsrealismus* und seiner Horizontintention, der Entlastung Gottes und des Menschen vom Absoluten und dem Trost in den Tränen der Hörer.

Um eine der möglichen *Relevanzen Blumenbergs* für die Theologie darzustellen, verwende ich seine metaphorologische Methode, um Jüngels ›Lehre‹ von der Metapher und vor allem seine ›*ungeschriebene* Lehre‹, die metaphorische *Praxis* besonders in ›Gott als Geheimnis der Welt‹ kritisch zu erörtern. Dabei kommen Jüngels theologische Pointen *entschieden* zu kurz zugunsten einer *kritischen Analyse der Aporien* seiner Metaphernpraxis und seiner Analogielehre als Begründung seiner Metaphorologie.[3] Gilt »Semper mens est po-

tentior quam sint verba«[4], so gilt für Metaphern auch: ›Semper verba sunt potentior quam sit mens‹. An den ›verba‹ läßt sich bei Jüngel die Aporie einer Antirhetorik beobachten, die dem Ruf *»res, non verba!«* (AAR 133) auf theologische Weise folgt: Gottes Wort *versus* Menschenworte zur Sprache zu bringen, auch wenn Gott wie Mensch nur Menschenworte zuhanden sind. Nun weiß Jüngel sc. um dieses Dilemma und versucht es inkarnationschristologisch und analogietheoretisch zu lösen und dabei die Macht der menschlichen Sprache und ihrer Metaphorik ›Gott entsprechend‹ zu nutzen; nur müsse die Sprache dazu allererst gänzlich *neu* begründet und gebraucht werden. Wie ein ausgeführter Versuch dazu aussieht, zeigt seine metaphorische Praxis, die wie jede Metapher mindestens zweifach lesbar ist: Sie kann kritisch beim Wort oder konstruktiv bei ihrer Pointe genommen werden. Sofern hier eine kritische Lesart versucht wird, bleiben manche Pointen auf der Strecke, und das wird hoffentlich Widerspruch provozieren. Keine Konzentration ohne Abschattungen: So ist denn aus *theologischer* Perspektive einzuwenden, daß Jüngels *eigene* kreuzestheologische Horizontintention, die Heilsbedeutung der Passion Jesu zur Sprache zu bringen, nicht strikt in *seiner* Perspektive beschrieben und erörtert wird. Der Grund für diese Verkürzung ist die *metaphorologische* Themenstellung und die Beschränkung, sich auf *eine*

---

[3] In der Verdeutlichung bestimmter Aporien möge man bitte nicht den Reduktionismus eines zu kritischen Schülers sehen. Meinerseits bringe ich Jüngel bei noch so deutlicher Kritik einen immer noch größeren Respekt entgegen, aber erst im Gang durch die Kritik kann eine ›kritische Würdigung‹ entstehen. – Es besteht hier die hermeneutische Alternative einer konvergenten oder divergenten Interpretation, und beides ist grundsätzlich möglich. Aber unter dem hier leitenden Aspekt der Metaphorologie zeigen sich bei Jüngel Probleme wie das der (vermeintlich) unmetaphorischen Fundierung der metaphorischen Rede in einem ›Seinsgeschehen‹. Die Entgegnung Dietrich Korschs (mündlich), daß man für die Interpretation des Verhältnisses von Jüngel und Blumenberg auch eine Konvergenzthese wählen könnte, ist treffend, überspringe aber deren im folgenden deutlich werdende gründliche *Divergenz*: Beide arbeiten an der Wiederkehr der Denk- und Sagbarkeit Gottes in der Neuzeit in der absoluten Metapher, aber de facto geht Blumenberg *indirekt umbesetzend*, Jüngel dagegen *direkt gegenbesetzend* vor, Blumenberg im Anschluß an die paradoxale Theologie, Jüngel in deren Überwindung in ›ontologisch positiver‹ Theologie. Bei noch so großer gelegentlicher Nähe und geteilter Hintergründe zeigt sich bei näherem Hinsehen eine immer noch größere Differenz in Perspektive wie Horizont. Manifest wird die Grunddifferenz auch in der theologischen Frage, ob Kreuz wie Passion *diesseits* von Christologie und Soteriologie oder *nur in* deren Horizont zu thematisieren sind. Für die Theologie ist letztlich die zweite Option unerläßlich, allerdings geht Blumenbergs Epoché derselben mit der Horizontintention der Entlastung (Gottes wie des Menschen) vom Absoluten einher. Die theologische Interpretation der Passion muß nicht direkt und gegenbesetzend verfahren, sie kann auch indirekt und paradoxal vorgehen, und ebendies würde der Pointe der Metapher zutiefst entsprechen. – Um Jüngel nicht eindimensional nur in kritischer Perspektive zu verkürzen, wird in hermeneutischer Perspektive im folgenden eine i.S. Korschs über die Kritik hinausführende Lesart mitgesetzt. Die auszuführen, wäre allerdings eine eigene Aufgabe, die ich hier nolens unterschreite.

[4] Wirkl 137, Blumenberg zitiert hier Mattesilano.

Perspektive zu konzentrieren, um deren Tragfähigkeit versuchsweise auszuloten.[5] Aber die metaphorische Theologie kritisch ›beim Wort zu nehmen‹, heißt nicht notwendig, aus den kalkulierten Absurditäten bloße Absurditäten zu machen. Daß mit Metaphern nicht nur in der Theologie, zumal gegenüber Jüngel und seiner Tradition, gern so verfahren wird, ist so leicht wie leichtfertig. Metaphern platzen oder kollabieren zu lassen, ist so einfach wie pointenlos und zudem pragmatisch selbstwidersprüchlich. Sie ›beim Wort zu nehmen‹ kann demgegenüber aber auch die Pointe haben, die Metaphorizität der Theologie zu erinnern und zu rehabilitieren. Dabei treten indes Hintergrundorientierungen zutage, die einem Späteren problematisch erscheinen können. Jüngels hermeneutische Virtuosität, sein sehr weit gehendes Verstehen der Metapher, wird von einem harten Geltungsanspruch untergraben, mit dem er die metaphorische Rede letztlich unmetaphorisch begründen und ›mit letzten Worten‹ regulieren will. Dieser Anspruch und diese Begründung sprengen in unglücklicher Weise die beeindruckende metaphorische Gestalt seiner Theologie. Nun könnte man mit seiner Metaphorik *konstruktiv* umgehen und sie darin *bei ihrer Pointe nehmen*, seine metaphorische Theologie also metaphorisch fortführen. Diese hermeneutische Aufgabe steht noch aus und wird im folgenden wenigstens angedeutet, – in dieser Hinsicht bleibt aber einiges zu wünschen übrig, sofern seine Metaphern hier nicht in der Weise zum Tragen kommen, wie es möglich wäre. Statt dessen wird die *kritische* Lesart ausgeführt, die Jüngels metaphorische Theologie *beim Wort nimmt*, um das aporetische Verhältnis von Metaphorik und externalistischer Metaphernbegründung bei ihm aufzuzeigen und aufzulösen. Versteht man Jüngels Theologie als Antwort, die seines Erachtens früher ist als die Frage[6], frage ich nach den Fragen auf die Jüngels Antwort Antwort sein will. Damit wird versucht, den retrospektiven und stets mitgesetzten Horizont von Fraglichkeit zu vergegenwärtigen, der bei Jüngel in der Antwort zu entschwinden droht – zumindest für jemanden, dem mehr fraglich ist als ihm.

---

[5] Indem ich versuchsweise methodisch Partei bin kommt die *phänomenologische und theologische Kritik an Blumenberg* (invers zu der an Jüngel) *entschieden zu kurz* zugunsten der Erhellung der ›schwachen‹, anthropologischen Gründe seiner Methode und um einer Interpretation seines metaphorologischen Umgangs mit der Passion willen, – an dem allerdings auch seine theologischen und phänomenologischen Grenzen sichtbar werden.

[6] Vgl. E. JÜNGEL, Der Gott entsprechende Mensch: »Früher als die Frage ist das Sein. Um fragen zu können, muß der Mensch hören und gehört haben. Fragen erwachsen aus Antworten … Läßt sich die Auffassung der neueren Anthropologie dahin zusammenfassen, daß der Mensch eine Frage sei, auf die wir die Antwort nicht kennen …, so ist dem von einer den eschatologisch neuen Menschen auslegenden theologischen Anthropologie die These entgegenzusetzen, daß der Mensch eine Antwort ist, zu der wir die Frage noch nicht hinreichend kennen. Theologische Anthropologie hätte dann die Erarbeitung und die Ausarbeitung der Frage zu sein, auf die die Antwort der Mensch ist« (296).

2. Gegen eine gottlose Welt und einen vergöttlichten Menschen nur ein menschlicher Gott als Geheimnis der Welt

a) Jüngels theologische Gegenbesetzung zur ›Säkularisierung‹

Jüngel intendiert wie Blumenberg eine Überwindung des triumphalen Todes Gottes bei Nietzsche im Rekurs auf den erniedrigenden Tod am Kreuz, – der aber bei Jüngel zur ›Erhöhung‹ der Theologie gegenüber der ›gottlosen‹ Neuzeit zu werden scheint. In eins damit betreibt Jüngel volens statt nolens die Selbstbehauptung der positiven Theologie gegen die negative und die (zu Unrecht unter sie subsumierte) paradoxale Theologie wie der seines Lehrers Heinrich Vogel. Die vielleicht gerade in der Neuzeit tragfähige Pointe der paradoxalen Theologie des Cusanus und seiner Sprengmetaphorik wird darin vergessen.

Jüngels Verständnis von ›Säkularisierung‹ ist eine theologische Gegenbesetzung einerseits zu deren leichtfertiger theologischer Affirmation, andererseits zu deren ›rein autonomer‹ Legitimation. Auch Blumenbergs rhetorische Arbeit an der Legitimierung der Neuzeit ging mit der Kritik an ihrer theologisch vorbehaltlosen Affirmation wie mit der Kritik der Neuzeit hinsichtlich der ›Sinnlosigkeit der Selbstbehauptung‹ einher. Das Bedenkliche an Jüngels Verständnis der Säkularisierung ist allerdings die die Krisis der Neuzeit eskalierende Dynamik der theologischen Gegenbesetzung, als versuche er, ›die Neuzeit zu Ende zu bringen‹ im Rückgang auf die neue Zeit Christi. Entfaltet er zunächst einen theologisch präzisierten christologischen Sinn der ›Entweltlichung‹, von dem her er die ›eigentliche‹ Neuzeit bestimmt, setzt er diese Bestimmung der ›selbstbestimmten‹ Neuzeit polemisch *entgegen* und bestreitet deren intrinsische Legitimität. Die theologisch offensive Aneignung ›der Neuzeit‹ in gegenbesetzender Neubestimmung ist theologisch so plausibel und ›stark‹, wie sie einen phänomenologisch nachdenklich werden läßt, ob dabei nicht durch das Dilemma jeder Gegenbesetzung verurteilt und verloren wird, was um der Phänomene wie um der Offenheit des theologischen Horizontes willen besser nicht verloren ginge, der legitime Eigensinn der Neuzeit und ihre zu Recht befremdliche Alterität. Orientierend ist für Jüngel in seiner Kritik der Säkularisierung die Opposition gegen die humane Selbstbehauptung, womit er alles Dasein, volens das des Menschen wie eben nolens auch das Gottes als sich selbst behauptend unterstellt. Darin fungiert Goethes ›Nemo contra Deum nisi Deus ipse‹[7] als leitendes Strukturprinzip, und zwar signifikant anders als bei Blumenberg.

Bei ihm wird die Selbstbehauptung nicht gegenbesetzt, sondern legitimiert und deeskalierend limitiert. Wenn nur ein Gott gegen Gott ankommt, kann den Menschen (wie letztlich auch Gott) nur die Entlastung von dieser Überlast der Konkurrenz vor dem Absturz in Vergeblichkeit bewahren. Wieviel

---

[7] Hier wird des theologischen Zusammenhangs wegen ›Deus‹ großgeschrieben. Vgl. My 567ff.

hier intendiert ist, verdeutlicht die Erinnerung an die theologische Einsicht, daß der Mensch von sich aus gar nicht anders könne, als selber Gott sein zu wollen. Wie diese Selbstbestimmung zur totalen Selbstbehauptung und -steigerung zu beschränken wäre, könnte an Blumenbergs ›Arbeit am Mythos‹ gezeigt werden. Wenn er meint, Goethes ›ungeheurer Spruch‹ sei »die Grundformel des Mythos in all seinen Figurationen« (My 597), wird die ›Sinnlosigkeit der Selbstbehauptung‹ problematisiert, die sich gegen Gott richtet, und versucht, in der Geschichte von Goethes ›ungeheurem Spruch‹ die Unvermeidlichkeit der Entsagung und Entlastung von dieser anthropologischen Überlast einsichtsfähig werden zu lassen. Wie Goethe ›sterben lernen‹ mußte, um der Selbststeigerung zu entsagen, so liest sich die ›Matthäuspassion‹ wie ein Exerzitium in ars moriendi, für Gott wie Mensch. – Jüngels und Blumenbergs Neuzeitverständnisse konvergieren zwar in kritischen Punkten, sie divergieren aber fundamental aufgrund ihrer Horizont- und Perspektivendifferenz: die theologische Gegenbesetzung der Neuzeit liegt im Widerstreit mit der die theologische Kritik der Neuzeit kritisierenden Legitimierung der Neuzeit. Und so legitim Jüngels theologische Besetzung der Neuzeit sein mag, unterschätzt sie doch die Selbstkritik der legitimen Neuzeit und die Vergeblichkeit, sie ›zu Ende bringen‹ zu wollen, wie sie sich in Blumenbergs Perspektive zeigt. Vor allem aber ist Jüngel von einer Antithetik und Neuzeitkritik geleitet, die nicht nur Blumenberg, sondern auch ›die Phänomene zu verfehlen‹ Gefahr läuft.

Jüngel zufolge sei »Säkularisierung … ein *Akt von Verweltlichung*« oder die »*Folge einer Entweltlichung*« (1.)[8], entweder ein illegitimer Akt menschlicher Selbstbehauptung oder – eine Folge der legitimen ›Selbstbehauptung Gottes‹?[9] Der *Ver*weltlichungsvorwurf ist die ausschließlich negative, annihilierende Außenseite der christologischen *Ent*weltlichungsthese, die als ›Verweltlichung‹ ungefähr das kritisiert, was Blumenberg als unvermeidlich und provoziert zu verstehen sucht.[10] Als *ver*weltlichte verwirkliche die Welt ihr Unwesen (15.), wobei sie selbstwidersprüchlich ihre Abkünftigkeit von Gott[11]

---

[8] Den Säkularisierungsaufsatz E. JÜNGEL, Säkularisierung – Theologische Anmerkungen zum Begriff einer weltlichen Welt, zitiere ich der Thesenform wegen nach seiner Nummerierung; *in diesem Abschnitt alle Zitate daraus,* soweit nicht anders angegeben. – Der Aufsatz ist von 1972. LN erschien 1966 und ist bei JÜNGEL erstmals zitiert 1969 in ›Gott – als Wort unser Sprache‹, 81; vgl. 1972 in DERS., Quae supra nos, nihil ad nos, 212, 214, 216, 221; vgl. 1977 in GGW 17, 153, 155, 156.

[9] Hier entsteht ein Zirkelproblem, daß die christologische ›Krisis‹ von Beginn der Polemik an vorausgesetzt ist, der genetischen Darstellung zufolge aber erst später ausdrücklich wird.

[10] Blumenbergs Verweltlichungstheoriepolemik und Jüngels Verweltlichungspolemik teilen den pejorativ besetzten Begriff ›Verweltlichung‹ resp. Säkularisierung.

[11] Dadurch versucht Jüngel, einen kosmo- bzw. ontologischen Dualismus zu verhindern. Aber auch wenn Sein wesentlich im Werden zu lozieren ist, schleicht sich dennoch ein (gnostisierender?) kosmologischer Pessimismus ein – sofern die Welt für sich oder remoto deo als wesentlich *unwesentlich* gilt.

dem Schöpfer in Anspruch nimmt (16.). Ihr »Unwesen … läßt die *Welt ›wie Gott‹* existieren« (22.), indem sie »Anspruch auf Göttlichkeit« erhebt (7.). Der ›Fall‹ wird damit als autonome Selbstverwirklichung ausgelegt, als Selbstbehauptung, der der Anspruch, an Gottes Statt zu treten, zugeschrieben wird. Die von Blumenberg aufgespürte Einsicht in die unendliche Last und Vergeblichkeit wie Unvermeidlichkeit dieser Selbstbehauptung *gegen* Gott wird in der Kritik aber verdeckt. Vielmehr geht es um die religiöse Dimension der verweltlichten Welt: Sie »rechnet mit Gott und mit der Welt, etsi deus daretur« (27.), vermutlich sofern sie ihn als ›aliquid mundi‹ bzw. sich als ›aliquid Dei‹ versteht. Christus ist Gottes Gericht über diese Welt, in dem er Wesen und Unwesen unterscheidet (30.), das Unwesen »auf sich nimmt« und »von der Welt zu nehmen verheißt« (29.). Ihr Wesen als Schöpfung werde dadurch freigesetzt, ihr Unwesen aufgehoben und dessen Vernichtung verheißen, wodurch das Zugleich beider *noch* bestehen bleibt wegen des gerichteten und noch nicht vergangenen Unwesens. Die Verwirklichung des eschatologischen Wesens der Welt vollziehe sich maßgeblich in der Kirche Christi (32.). Das heißt aber, »[d]ie von der Kirche unterschiedene Welt« (33.) *ist nicht* die Verwirklichung des Wesens der Welt als Schöpfung. *Im Rahmen dieser Dichotomie bleibt der Welt extra ecclesiam nur das Unwesen;* und dies, *obwohl* Jüngel formuliert, sie existiere in »Spannung zwischen ihrem eigenen Wesen und ihrem eigenen Unwesen« (33.). Die ontologische Grunddifferenz von ›Wesen‹ und ›Unwesen‹, die Jüngel hier gebraucht, ist *dualistisch* und nicht etwa im Sinne Schleiermachers eine dynamische Polarität, die die Spannung wahren könnte, ohne die von der Kirche unterschiedenen Welt nur für ›unwesentlich‹ zu erklären. Der ontologische Dualismus, der christologisch wie soteriologisch begründet ist, zieht einen doppelten Weltbegriff nach sich, der eschatologisch gefaßt wird. Die ›alte‹ Welt sei unwesentlich und vergehe im Licht der ›neuen‹ Welt. So geht mit dem Werden der neuen das Vergehen resp. die Vernichtung der alten Welt einher. So unvermeidlich die eschatologische Kritik des ›Alten‹ ist, so *vermeidbar* wäre die (nur mißverständliche?) Abbildung der kategorialen Differenz ›auf die Phänomene‹, so daß ›die von der Kirche unterschiedene Welt‹ nur noch ›alt aussieht‹. Vermieden werden *muß* aber vor allem *der hier die Eschatologie dominierende Dualismus*, der das Alte der Vernichtung überläßt, statt es der Verwandlung zuzuführen.

Diese dualismuskritische Lektüre von Jüngels dupliziter Krisisfigur im Weltbegriff (29.–33.) wird bekräftigt durch seine These zur Differenz von Welt und Kirche: Die Welt »kann existieren« (34.) und tut das »*weltlich*« (35.), »indem sie *mit sich selbst* rechnet, etsi deus non daretur« (34.). Blumenbergs hypothetischer Atheismus etsi deus non daretur käme so zwar als ›existieren können‹ in den Blick, aber die Welt der Selbstbehauptung »kann [eben nur] existieren, indem sie *mit Gott* rechnet, etsi deus non daretur« (37.), worin »Gott wie ein Stück Welt behandelt« werde (ebd.), und in demselben Zuge rechne diese überhebliche Welt »im Grunde mit sich selbst als

Gott« (49.) – causa finita[12]: *extra ecclesiam nulla essentia, ergo nulla existentia essentialis in mundo.*[13] Die Existenz*möglichkeit dieser* Welt ist eigentlich eine unmögliche Möglichkeit. Soweit liegt hier eine ontologische Reformulierung von Fall und verheißenem Ende der Welt vor[14] – allerdings als Interpretation des Themas ›Säkularisierung‹, und diese ›Abbildung‹ hamartiologisch-soteriologischer Differenzen ›in die Phänomene‹ ist unter religionsphänomenologischem Aspekt ein Problem. Jüngels Gebrauch der christologischen Differenz zeichnet dieser Welt eine ontologische Differenz ein, die die Phänomene verzeichnet. Mit der Unterstellung der Selbstvergöttlichung ist gerade Blumenbergs kritische Genealogie der neuzeitlichen Selbstbehauptung mitnichten getroffen. Es geht Jüngel aber vermutlich weder um die phänomenologische Genealogie der Neuzeit noch um die Frage nach deren Legitimität: ›Phänomene‹ wie ›die geschichtlichen Lebenswelten‹ und deren Metaphern sind hier sowenig intendiert wie im Blick. *Ver*weltlichung ist per se illegitim, da sie für die ontologische Deklination des Unwesens der Sünde steht, was theologisch verständlich, phänomenologisch aber bestenfalls mißverständlich ist. Eine solche begrifflich präzise ›Exekution‹ der Welt macht den Gegensatz von Blumenberg und Jüngel an diesem Punkt so opak wie manifest. Man könnte aber innerhalb von Jüngels Perspektive fragen, inwiefern denn das christologische Gericht über die sündige Welt in epistemischer Selbstanwendung der Theologie gedacht wird. Wäre nicht unerläßlich zu fragen, inwieweit auch der Text und dessen Lektüre in das Unwesen der Welt irreduzibel involviert sind? Erschlösse sich vielleicht von der Ahnung um diese Verstrickung seine ›Flucht in den Begriff‹ als Flucht vor den Phänomenen und das scheinbar unangefochtene Überspringen der Wahrnehmung von deren Mehrdeutbarkeit? Vice versa ist die *Um*besetzung der kritisch gewordenen durch die christologische Neuzeit ein möglicher (und wirklicher) Ausweg aus dem Dilemma der ›Sinnlosigkeit der Selbstbehauptung‹. Nur, wäre die Alternative zur ›annihilatio‹ der Selbstbehauptung nicht die trinitarisch begründete transitive Fremderhaltung, die nicht auf das Ende

---

[12] Ich übergehe Jüngels aufschlußreiche Entgegnung zur These, die Welt existiere religionslos: »Die sich religionslos gebende Welt existiert penetrant religiös« (45.) – woraufhin man fragen kann, welche Phänomene denn im Blick sind.

[13] Vgl. 29. Was mag es heißen, daß das Unwesen *von* der Welt genommen wird? Was ist mit der Welt danach?

[14] Ad bonam partem gelesen, entfaltet Jüngel die Unterscheidung von Kirche und Welt als scharfe Differenz gerade *um* Mißverständnisse zu vermeiden. Daß ›die von der Kirche unterschiedene Welt‹ gerade »in der Spannung zwischen ihrem eigenen Wesen und ihrem eigenen Unwesen« existiert (33.), wirft allerdings die Frage nach dem *eigenen* Wesen dieser Welt auf, die nicht Kirche ist, – und dieses Wesen wird in den folgenden Thesen 34.–51. (»Zu der von der Kirche unterschiedenen Welt«) leider nicht expliziert. Um einen ontologischen (resp. eschatologischen) Dualismus zu vermeiden, müßte das Verhältnis von Wesen und Unwesen revidiert und *entdualisiert* werden.

dieser Welt, sondern auf die Vollendung derselben in der Verwandlung aus wäre?

Mit Säkularisierung als »*Verweltlichung*« werde versucht, »im Schema der Welt« zu verstehen, »was sich so überhaupt nicht verstehen läßt« (1.). Dieses ›Was‹, das hier als Thema gesetzt wird, kann aufgrund der Parallelität mit dem folgenden Satz nur das meinen, ›was‹ Jüngel mit *Entweltlichung* thematisiert und was sich *nur christologisch* verstehen lasse. Mit dieser Setzung einer spezifisch theologischen Intention – die Inkarnation Jesu als Weltlichkeit Gottes und Grund der Weltlichkeit der Welt zu denken – wird die *Verweltlichungsthese a limine ad absurdum* geführt, indem unter dem Titel ›Säkularisierung‹ einerseits ein *anderes* Thema verhandelt wird (die Christologie) und andererseits den nicht-theologischen Interpretationen der Säkularisierung die Verfehlung dieses Themas resp. dessen ›*Ver*weltlichung‹ unterstellt wird. Die so mitgesetzte Kritik theologischer Affirmation der Säkularisierung[15] und in unscharfer Weise auch der Säkularisierungs*theorie* teilt Jüngel mit Blumenberg, aber Jüngel überspringt (hier!) anders als Blumenberg die Arbeit an den Phänomenen und setzt sich nicht der pluralen Selbstauslegung ›der Neuzeit‹ aus. Jüngels Vorführung der illegitimen Verweltlichung[16] als erster der beiden »theologische[n] Übersetzungsmöglichkeiten« für Säkularisierung (1.) wäre allerdings als gezielte Fehlübersetzung[17] einsichtsfähig, an den Thesen der ›historischen Substantialisten‹ und deren Argumenten vorbei, um einer Profilierung der *Entweltlichungsthese als einer inkarnationschristologischen Gegenbesetzung* willen und gegen eine theologisch leichtfertige Säkularisierungsaffirmation. *Bei noch so großer Nähe von Blumenberg und Jüngel in ihrer teils gemeinsamen Kritik besteht zwischen ihnen eine immer noch größere basale Perspektiven- und Horizontdivergenz*. Allerdings könnte Jüngels nicht näher fortbestimmte These: »Die einfache Welt ist darin weltlich, daß sie dem Menschen als eine Welt ohne Gott begegnen kann, ohne deshalb gottlos werden zu müssen« (6.) die ›Rettung der Phänomene‹ einer weltlichen Welt motivieren, die mitnichten gottlos zu sein braucht. Diese Welt wäre »die Welt als sie selber genommen« (4.), aber sie ›so zu nehmen‹ – was man gerade als Aufgabe

---

[15] F. Gogarten etwa und D. Bonhoeffer wären hier eigens zu befragen – was aber an dieser Stelle bei Jüngel nicht geschieht und deswegen auch hier unterbleibt.

[16] In der Analogielehre versucht er die Frage zu lösen: »wie kann man in der Sprache dieser Welt von Gott ohne eine Gott unangemessene ›Verweltlichung‹ des göttlichen Wesens reden, wenn doch die Sprache selber in ihrer Sprachlichkeit an der Welt orientiert ist, sich also von der Welt sagen läßt, wie sie zu reden hat?« (GGW 377).

[17] Insofern kann man in diesem Verfahren eine gezielte Metabasis finden, eine hermeneutische Version der Metapher. Deren Legitimität hängt nicht an ›historischen Fakten‹, sondern an deren perspektivischer Plausibilität, wie auch in Blumenbergs rhetorischer Legitimierung der Neuzeit. Jüngels Rhetorik, die im folgenden immer wieder thematisch wird, ist daher in einer agonalen Situation um nichts weniger legitim, als die der (vermeintlichen) Gegner. Nur, daß hier eine Gegnerschaft, ein interpretativer Agon, eröffnet wird, ist nicht alternativlos.

einer phänomenologischen Theologie verstehen kann – scheint nicht Jüngels Interesse zu sein. Der theologisch normative Säkularisierungsbegriff überwältigt hier seinen Sinn für das Eigenrecht der Phänomene, wie seine normative Metaphorologie seinen Blick für die Mehrdimensionalität der Metapher.

Seine *Entweltlichungsthese*[18] verortet den Anfang ›der Neuzeit‹ und damit das theologische Säkularisierungsproblem am Anfang des Christentums – ähnlich wie Blumenberg (LN 73ff) –, nur daß es in Jüngels christologischer Perspektive nicht um *eine* Epochenschwelle geht, sondern um die *einzige:* In *der* Krisis, d.h. in Jesus Christus (29.), ereignet sich *die* Unterscheidung der Welt in Wesen und Unwesen, die »anschaulich« wird in der von Kirche und Welt (31.).[19] Diese ontologische wie kosmologische Grundunterscheidung ereignet sich in der »Weltlichkeit Gottes« in Christus (30.), kraft derer die Welt insofern *entweltlicht* wird, als er sie von ihrem Unwesen unterscheidet. Das christologische Ende der Welt als Sünde-Tod-Zusammenhang läßt die Schöpfungsmöglichkeiten der Welt wirklich werden – deren Verwirklichung allerdings *nur* in der Kirche bestehe. »Das neue Wesen der Welt ist die Kirche«; allein die Kirche (60.) oder ist es in ihr lediglich ›anschaulich‹?[20] Legitime Neuzeit als Weltlichkeit der Welt werde ursprünglich von Gott allein gewährt (52.) und daher wohl auch *allein* in der Kirche verwirklicht (53.). Sofern ›das Alte‹ (der Sünde-Tod-Zusammenhang) mit ›dieser Welt‹ identifiziert zu werden scheint, geht mit der Entweltlichungsthese eine generelle ontologische Disqualifizierung ›dieser alten Welt‹ einher zugunsten der absoluten Neuheit der Zeit und der allein durch Christus legitimierten Weltlichkeit der Welt. Diese kritische hermeneutische Vermutung wird bestärkt durch das (keineswegs neue, sondern agonal angeeignete) Pathos des absoluten Anfangs mit dem Jüngel formuliert, die Folge der Entweltlichung sei »der Ausgang der Welt aus ihrer selbstverschuldeten Verweltlichung« (2.).[21] Wenn die legitime Weltlichkeit wie allein durch Christus so *allein in der Kirche* und zwar im Christusbekenntnis[22] (32.) verwirklicht wird, scheint in der orientierenden Antithese von Unwesen und Wesen ein Dualismus von zwei Welten impli-

[18] Ich unterlasse es hier, eigens nach Bultmann zu fragen, vgl. R. BULTMANN, Geschichte und Eschatologie, 46-58 und GuV IV, s.v. ›Entweltlichung‹ im Register.

[19] Schleicht sich hier ein Dualismus von zwei civitates ein?

[20] Ich übergehe das Folgeproblem des Unwesens am Ort der Kirche (33.).

[21] In der kantischen Figur der Selbstverschuldung scheint wieder ein augustinisches Element durch, die verfehlte ursprüngliche Autonomie, die in ihrem Mißbrauch das malum zu Lasten des Menschen ›erklärt‹. – Nur, was ist, wenn alle Welt auch nach Christus von neuerlicher Verweltlichung nicht frei bleibt? Vgl. zur antikantischen Rhetorik auch: »Der Satz ›Gott ist Liebe‹ muß also alle Rede von Gott – auch die vom Zorn und vom Gericht Gottes! – begleiten können, wenn diese Gott entsprechen soll« (GGW 429).

[22] Welche Phänomene der Wahrung der Weltlichkeit der Welt vorgestellt sind, was Entweltlichung also ›positiv‹ meinen könnte, bleibt hier undeutlich. Vermutlich zielt er auf die Verkündigung von Gesetz und Evangelium als *dem* Vollzug der Unterscheidung von Unwesen und Wesen (52.-70.)

ziert zu sein, in der die ›Legitimität der Neuzeit‹ so gründlich bestritten wird, wie nur irgend möglich. Als Erfüllung der intentio theologica erscheint so, ›Säkularisierung‹ kritisch aufzugreifen und den Begriff gegenbesetzend ›neu‹ zu bestimmen, – woraufhin man allerdings fragen kann, *wozu gerade der Säkularisierungsbegriff* gebraucht wird, um die theologische Version der legitimen Weltlichkeit der Welt zu entfalten. Bedarf es dazu wirklich der agonalen Gegenbesetzung nach dem Motto: *Was Säkularisierung genannt zu werden verdient, bestimmt Gott allein*?[23] Diese theologische ›Eroberung‹ der Säkularisierungsmetapher *überspringt die Phänomene* und erhellt vor allem den Willen zur offensiven Neubesetzung des Begriffs durch seine *Übertragung* in eine theologische Perspektive. Dies ist das *Dilemma einer normativen Gegenbesetzung*, die nicht die Plausibilität einer variierenden Umbesetzung zuspielt, sondern eine eindeutige Bestimmtheit behauptet und deren Akzeptanz fordert. Im Modus der polemischen Behauptung wird Zustimmung nicht zugespielt, sondern gefordert – und darin geht der Verständigungshorizont diesseits des Agons verloren, den eine phänomenologisch verfahrende Theologie zu wahren suchte.

Wozu diese theologische ›Übertragung‹ als Gegenbesetzung? In der theologischen ›Übersetzung‹ (1.) vollzieht Jüngel eine *negationslogische* Metaphorik, die im Aufgreifen den vertrauten Bedeutungshintergrund polemisch abstößt im Dienst einer Selbstverständlichkeit behauptenden positiven Theologie[24] – vielleicht in der Absicht einer theologischen Selbstbehauptung der Theologie angesichts ihrer Krise in der Neuzeit?[25] Von diesem (wohlfeilen) Verdacht abgesehen läuft die negationslogische Übertragung als ›Taufe der Sprache‹ jedenfalls Gefahr, zuviel ›untergehen‹ zu lassen oder gar zu ›versenken‹. Die ›ontologisch positive‹ Offenbarungstheologie *zehrt* dabei von der *Gegenbesetzung* zur negativen Theologie und der neuzeitlichen Erfahrung der Verborgenheit Gottes, die sie in eins zu verwinden sucht. Daß der relativen, durchaus prekär ambigen Legitimität der Neuzeit und deren Relevanz für die

---

[23] Daher kann JÜNGEL auch sagen, daß die »›Säkularisierung‹ … so etwas wie eine weltliche Folge des Wortes Gottes ist« – und *deswegen* »alles andere als ›eine ›theologisch‹ bedingte Unrechtskategorie‹« (Gott – als Wort unser Sprache, 81), mit dem Zitat BLUMENBERGS aus LN (1966) 73, das hier anscheinend voll aufgenommen, aber semantisch gegenbesetzt wird – vom Wort Gottes her. – Eine *konstruktive* Lesart hätte die legitime Neuzeit als die ›weltliche Folge des Wortes Gottes‹ zu explizieren. Dabei könnte gerade die frühneuzeitliche Kritik an nominalistischen Übertreibungen theologisch *wie* anthropologisch zustimmungsfähig werden.

[24] Der Versuch, den biblischen Gottesgedanken gegen die theologische Säkularisierungsaffirmation und im Rekurs auf die Weltlichkeit Gottes zur Sprache zu bringen zugunsten einer weltlichen Welt, berührt sich mit theologischen Anklängen bei BLUMENBERG (LN 198-203, 85f).

[25] Vgl. im Unterschied zu Jüngels Neuzeitkritik die theologische Aneignung der Neuzeit bei dem ›historischen Substantialisten‹ Pannenberg (und dessen Blumenbergkritik: W. PANNENBERG, Die christliche Legitimität der Neuzeit [1968]; vgl. DERS., Systematische Theologie Bd. 2, 34f, 61, 67, 178, 195; Bd. 3, 680).

Theologie nicht auszuweichen ist, kommt bei Jüngel vor allem in seiner »Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus«[26] zum Tragen als dem Versuch der Überwindung dieses Streites wie der negativen (und der paradoxalen) Theologie im Rekurs auf Gottes ›zur Welt Kommen‹ und seinen Tod am Kreuz. In diesem Rekurs wird die stets mitgesetzte christologische Horizontintentionalität Jüngels thematisch, die den Horizont seiner Analogielehre und Metaphorologie bestimmt. Das heißt: *Inkarnation und Passion werden im folgenden mitlaufend als Horizont von Jüngels Metaphorologie thematisch* – invers zu *Blumenberg,* bei dem die *Passion im Horizont der Metaphorologie* zu stehen kommt. Sucht Jüngel, Gottes ›zur Sprache Kommen‹ *nachzudenken*[27] und ihn dabei metaphorisch zur Sprache zu bringen, sucht Blumenberg, die theologischen Antworten auf die ihnen vorausliegende Fraglichkeit zurückzuführen und eine ursprüngliche *Nachdenklichkeit* zu vergegenwärtigen.

b) Nichtnotwendigkeit Gottes als Offenbarung seiner ›Mehr als Notwendigkeit‹: paradoxe Steigerungsrhetorik

Die neuzeitlich akute Seinsgrundfraglichkeit als Ausdrucksgestalt der Erfahrung der Gottlosigkeit der Welt führte zur Entdeckung der *weltlichen Nichtnotwendigkeit* Gottes (GGW 19).[28] Die nach Art des kosmologischen Arguments tradierte, etwa thomistische oder pannenbergsche, Begründungsstruktur der Theologie zerbrach an dieser Welterfahrung und der Aporie des theistischen Gottesbegriffs mit der Folge der Ortlosigkeit Gottes (1, 70f). Seine weltliche Nichtnotwendigkeit wird bei Jüngel allerdings nicht nur im Blick auf die aporetische Verborgenheit thematisch, sondern zugleich und für ihn *vor allem* als theologischer Erkenntnisfortschritt der Entdeckung der Weltlichkeit der Welt und der dementsprechenden *Mehr als Notwendigkeit* Gottes

[26] GGW Untertitel.

[27] Für die Theologie heißt das, sie sei »Nachfolge« und darin »Nachdenken« der Offenbarung (GGW 224f, vgl. 213, 220ff, 270f, 310), worin sie exklusiv den biblischen Texten folge (GGW 206, 209f). Jüngels Vollzug des *Nachdenkens* bedürfte eines eigenen Vergleichs mit Blumenbergs Rückgang auf ursprüngliche *Nachdenklichkeit.* – Barth, dem Jüngel hierin folgt, interpretiert Anselms ›intelligere‹ als Funktion des ›credere‹: »*Intelligere* kommt zustande durch *Nach*denken des vorgesagten und vorbejahten *Credo*« (K. BARTH, Fides quaerens intellectum, 26). Er ›übersetzt‹ dementsprechend ›intelligere‹ als *»intus legere«,* als »das im *Credo* Vorgesagte *nach*denken« und »*in* dem Vorgesagten lesen, nach*denken*« (ebd. 40, vgl. 61ff, und zum »*conicere Deum*«, 119f). Die ›ratio‹ wird damit auf die un*vor*denkliche, nur *nach*zudenkende »*Faktizität*« bezogen, die Barth ›Offenbarung‹ nennt (ebd. 27). Theologie wird so zu einer *Hermeneutik dieser Faktizität* – und als Funktion *des ›credere‹* notwendig eine Hermeneutik der Faktizität des Glaubens selber. Damit würde die Lebensweltthermeneutik zu einer integralen Aufgabe der Theologie. Ob allerdings die Metapher des ›Gehorsams‹ für diesen konjekturalen Vollzug des Nachdenkens passend erscheint, hängt an seinerseits faktizitären Horizontbesetzungen, die durchaus variabel sind (vgl. ebd. 153).

[28] *Im folgenden alle Seiten aus GGW,* soweit nicht anders angegeben.

(30-44).[29] Das Wesen des *Zufalls* (30), mehr als notwendig sein zu können (i.S. von faktizitär bedeutsam?), *dient* Jüngel dazu, *Gottes* Nichtnotwendigkeit auszulegen und deren metaphysische Kompensation, wie in Gestalt des ontologischen Arguments, das Gottes absolute Notwendigkeit zu begründen suchte, theismuskritisch zu ›verwinden‹. Weltliche wie absolute Notwendigkeit (30f) seien »unzureichende« Kategorien und »Gottes nicht würdig« (31), – was wohl impliziert, daß es Jüngel um eine definitiv *zureichende* Kategorie geht, deren Bestimmungen er auch entwirft: Wie keine Beliebigkeit, aber Wesentlichkeit des Zufalls, so keine absolute Notwendigkeit, aber deren Grundlosigkeit, Ereignishaftigkeit und Freiheit (35). Die Wesentlichkeit des Zufalls und die drei Bestimmungen der absoluten Notwendigkeit werden aufgenommen als Grundbestimmungen des »Ausdrucks ›mehr als notwendig‹« (ebd.). So zu verfahren, ist eine Version bestimmungstheoretischer *paradoxaler Steigerungsrhetorik*, die der kalkulierten Absurdität der Metapher entspricht; nur daß hier die Steigerung, die den orientierenden Hintergrund sprengt, nolens volens ›überbietend‹ wirkt und sich leider gegenbesetzend nach wie vor am Notwendigkeitsbegriff orientiert.[30]

Als Ort der Plausibilität dessen, was wesentlich und doch zufällig und dabei Ereignis grundloser Freiheit ist, wird die *Erfahrung überwundener Seinsgrundfraglichkeit* ausgezeichnet – also ungefähr das Gegenteil der neuzeitlichen

---

[29] Die vielleicht zu harmlose Interpretation der neuzeitlichen Verborgenheit als Miß- oder Unverstehen kommt auch an anderer Stelle zum Tragen (vgl. E. JÜNGEL, Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens): Er unterscheidet drei Weisen der Verborgenheit, erstens die in seiner Herrlichkeit, zweitens die am Kreuz, drittens die in seinem unbegreiflichen Wirken, worauf das unde malum zielt (168-176). Von zwei Seiten wird die Problematik sichtbar: Zum einen von der ursprünglichen und schlechthinnigen Unverborgenheit Gottes, die zwar remoto revelatione nicht erkennbar, aber keinesfalls ursprünglich anders als herrlich und licht ist, insofern ist die »schlechthinnige Unsichtbarkeit Gottes … also Ausdruck des Übermaßes an Licht« (166), – was allerdings Blumenberg als neuzeitlichem Leser schlicht dunkel bliebe. Zudem ist diese ›doxalogische‹ These auch für den Theologen nicht unproblematisch, sondern ein gewagter Horizontvorgriff, der an dem Dilemma partizipiert, das Jüngel »die noch nicht abgegoltene Versöhnung« (172) nennt, – so daß gegenüber einer ›theoretischen Behauptung‹ kritische Skepsis angebracht ist. Zum anderen zeigt sich die Problematik von Seiten des unde malum, das zwar nicht mit einer theologischen Figur *beantwortet* werden dürfe, auch mit dem ›Nichtigen‹ Barths nicht (176-179), das aber von Jüngel mit der Figur des *opus* dei absconditum von Gott ›ferngehalten‹ wird, da kein Rückschluß auf den offenbaren Gott gestattet sei (176, 180f), – wodurch die Aporie sauber von der ersten Verborgenheit geschieden und latent verharmlost wird (wenn auch in tröstlicher Weise). Als denke er an Blumenberg selber, bemerkt Jüngel am Schluß: »Selbstgewonnene Selbsterkenntnis, wenn sie wirklich die Tiefe des Selbst erreicht, ist tödlich« (182). Vgl. auch E. PAULUS, Liebe – das Geheimnis der Welt, 190-214.

[30] Die intentio recta der ›mehr als notwendigen‹ Wesentlichkeit könnte auch und vielleicht einsichtiger durch die Wesentlichkeit bestimmter Kontingenz entfaltet werden. Vgl. BLUMENBERG, Wirkl 94, und die Beiträge in: I.U. DALFERTH/PH. STOELLGER, Vernunft, Kontingenz und Gott. Vgl. direkt zu Jüngel J. ROHLS, Ist Gott notwendig?

Grunderfahrung nicht erst Heideggers –, die eine ›Erfahrung mit aller Erfahrung‹ sei, sofern der Mensch, vor die Möglichkeit des Nichts gestellt, diese Möglichkeit als durch Gott definitiv überwunden erfahre (40–43). Jüngel ist im Sinne von Blumenbergs Unterscheidungen auf nicht weniger als auf *finale* Lebenswelt aus, auf definitive Konvergenz von Erwartung und Erfüllung *der* Grundfrage humanen Daseins. Es scheint allerdings, als *diene* die neuzeitliche Seinsgrund*fraglichkeit* dazu, der definitiven Seinsgrund*antwort die Schleppe der Kontingenzerfahrung zu tragen, deren neuzeitliche Selbstverständlichkeit er nutzt,* wenn sie paradoxal aufgenommen und beantwortet wird im Rekurs auf die (demgegenüber bemerkenswert unselbstverständliche) Erfahrung ihrer definitiven ›Verwindung‹.[31] Diese »nicht ableitbare, schlechthin wunderbare Erfahrung« ist »nur möglich als Folge eines Ereignisses, das in der Theologie *Offenbarung Gottes* genannt wird« (41, vgl. 517f). Nur löst dieses Wunder nicht die *theoretische* Aporie von Jüngels Begründungsrekurs: Offenbarung als Seinsgrundantwort zu *behaupten,* bietet keinen definitiven *Grund* für die Denkbarkeit und Sagbarkeit Gottes im Horizont der neuzeitlichen Erfahrung der Abwesenheit Gottes und der bedrängenden Seinsgrundfraglichkeit und macht mitnichten *verständlich,* wie die Teilbestimmungen von Zufall und Notwendigkeit teils aufgenommen, teils verabschiedet überbietend zusammengedacht werden können im »Mehr als Notwendigen« als dem allein Hinreichenden. Der Rekurs auf das ›Wunder‹ soll die Wirklichkeit zeigen, bevor die Möglichkeit und Denkbarkeit erwiesen wurde; aber beides ist im *theoretischen* Begründungsrekurs vorausgesetzt, so daß man fragen kann, ob diese *negative* Selbstbeziehung nicht vitiös ist.

Es gibt *je für mich* Kontingenzen, die änderbar sind oder zumindest waren (wie dieser Text) und andere, die nicht änderbar sind, wie die eigene Geburt, die also in passiver Synthesis der Intentionalität stets zuvorkommen.[32] Letztere sind ›mehr als notwendig‹, nämlich (ggf. bedeutsam) faktizitär und *als jemeinige* nolens oder volens wesentlich. Zwar ist Gottes ›Mehr als Notwendigkeit‹ der Offenbarung in Christus ebenso faktizitär, nur induziert das ›Mehr als‹ eine semiosische *Steigerungslogik durch die Übertragung auf Gottes Handeln,* so daß seine Kontingenz kraft der Zusatzbestimmungen der Grundlosigkeit, Ereignishaftigkeit und Freiheit als einzigartig übersteigert wird und nur *seine* Kontingenz als legitimerweise wesentlich gilt. Diese allein wesentliche Kontingenz ist so universal bedeutsam wie strikt singulär, daß von ihr alle anderen Kontingenzen als ›eigentlich‹ unwesentlich exkludiert werden. *Unsere* Kontingenz kann dann nur noch als definitiv *bewältigte* zur Geltung kommen, der nicht nur keine Beliebigkeit mehr eignet – was für

---

[31] Wodurch sich aber die angeblich überwundene Fraglichkeit am Ort ihrer Beantwortung wieder einstellen müßte, wenn denn die Kontingenz in ihrer bedrängenden Faktizität nicht plötzlich vergangen sein soll; vgl. E. JÜNGEL, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die »Tyrannei der Werte«, 103–105.

[32] Vgl. O. MARQUARD, Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen, 128f.

den Begriff der Offenbarung triftig, aber angesichts der Mehrdeutbarkeit des Ereignisses einer ›Erfahrung mit aller Erfahrung‹ problematisch ist –, sondern deren Funktion und ›Gotteswürdigkeit‹ allein darin zu liegen scheint, *die faktische Einzigartigkeit eines bestimmten Ereignisses grundloser Freiheit zu plausibilisieren*. Die Seinsgrundfraglichkeit *dient* der Antwort nur noch als (von ihr regulierter) Hintergrund.[33] Die abgründige Rätselhaftigkeit der nicht beliebigen Kontingenz und ihre Paradoxalität diesseits *des* Wunders, wesentlich und doch nicht notwendig zu sein, wird schlicht ›nicht aufgenommen‹ und im Rekurs auf eine (theoretisch behauptete) hinreichende Beantwortung vergessen (gemacht), – mit O. Marquard gesprochen: »Das liegt nahe, wenn man beim Zufall – statt phänomenologisch auf der lebensweltlichen Binnensicht auch des Zufälligen zu bestehen – nur die absolute oder die Außensicht pflegt«[34]. Diese Außensicht manifestiert sich in der These der schlechthinnigen Überwindung der Seinsgrundfraglichkeit, die philosophisch wie theologisch zumindest als theoretische Behauptung fraglich bleibt. Phänomenologisch ist diese Außensicht unglücklich beengend, denn die mittelalterliche wie verschärft die neuzeitliche Seinsgrundfraglichkeit wird dann nicht mehr als hermeneutische Aufgabe, sondern als zu ›destruieren‹ und im Grunde immer schon obsolet reduziert.

Die Bestimmung des ›Mehr als Notwendigen‹ ist nicht durch den Umweg der Kontingenzerfahrung, sondern a limine durch die offenbarungstheologische Perspektive des ›concretissimum universale‹ in der Lage, die theistische absolute Notwendigkeit gegenzubesetzen, denn allein dieses ›Mehr‹ sei das strikt Hinreichende, Gottes Offenbarung in Christus, – nur bietet *dieser Rekurs* weder logische oder ontologische letzte Gründe noch phänomenologische oder erfahrbare Plausibilität für den theoretisch formulierten Überwindungsanspruch. Die Rhetorik behauptet mehr, als daß sie plausibilisiert und zuspielt. Im theoretischen Rekurs wird nicht der Vollzug vergegenwärtigt, von dem er zehrt, sondern ›die‹ Erfahrung theoretisch in Dienst genommen – und dabei entzieht sich der vortheoretische Vollzug gerade. Die neuzeitli-

---

[33] Konstruktiv gelesen wäre die paradoxe Steigerung nicht vitiös, wenn bedacht wird, daß Jüngel die Seinsgrund*fraglichkeit* stets im Horizont der *Antwort* loziert, gewissermaßen in Gegenbesetzung zur üblichen Frage-Antwort-Struktur, wie sie (vermeintlich) bei Tillich in Geltung steht. Vgl. E. JÜNGEL, Der Gott entsprechende Mensch: »Früher als die Frage ist das Sein. Um fragen zu können, muß der Mensch hören und gehört haben. Fragen erwachsen aus Antworten« (296, vgl. o. Anm. 6). – Aber diese Frage wird in der Entfaltung der Antwort von Jüngel in GGW nicht näher ausgearbeitet, zumindest nicht derart, daß dabei die Antwort fraglich werden könnte. Und eben diese labilisierende, den Horizont erweiternde Wirkung hätte eine lebenswelthermeneutische Fraglichkeitsrückgewinnung, wie sie Blumenberg betreibt.

[34] O. MARQUARD, ebd. 130. Aber wie oben diskutiert, ist dieser Einwand reversibel. Jüngel versucht sc., gerade *auf das Kreuz* keine Außenansicht zu ›pflegen‹ (wie Blumenberg!), nur wäre das auch ohne Gegenbesetzung möglich. – Die methodische Aporie zeigt sich in der Inkonsistenz von ›Aufnahme‹ und ›Überbietung‹ resp. von partieller Äquivokation und intendierter Univozität.

che Erfahrung der Seinsgrundfraglichkeit wie der Verborgenheit Gottes scheint in der theoretischen Bearbeitung denn auch vor allem als *Rätsel* zu interessieren, *das zur Demonstration seiner Lösung interessant ist,* der ›mehr als Rätselhaftigkeit‹ des ›Geheimnisses‹, – wodurch auch fraglich wird, ob denn für Jüngel Mensch und Welt wie auch die Kontingenz »um ihrer selbst willen interessant« sind oder nur, um im Horizont seiner Seinsgrundantwort zu zeigen, daß Gott sie »in neuer Weise interessant« macht (43). Angesichts des zu leichten, weil stets schon fertigen Umgangs mit der Kontingenzerfahrung und der nur durch ein »Wunder« (41) ›verständlichen‹ Übernahme von Teilbestimmungen des Kontingenten und des absolut Notwendigen fragt sich, ob hier die neuzeitliche Erfahrung der Verborgenheit Gottes und der Gottlosigkeit der Welt als eigens ›interessanter‹ Horizont zur Geltung kommen, oder ob nicht in Gegenbesetzung dazu allein die Erfahrung der Offenbarung Gottes und der göttlichen Möglichkeit der Welt den Horizont intentional bestimmen – und zwar *als (behauptete) immer schon erfüllte Intention,* wodurch auch der auffällig selbstverständliche Offenbarungsrekurs trotz seiner weltlichen Nichtnotwendigkeit und Unselbstverständlichkeit verständlich würde.[35]

Es geht Jüngel anscheinend nicht um die Wahrnehmung der der weltlichen Wirklichkeit eigenen Dignität, sondern um die Geltung der mehr als nur wirklichen Möglichkeit Gottes, in dieser Opposition. Jüngels Möglichkeitsprimat gründet in der Rechtfertigungslehre, die die Möglichkeit Gottes vom Ereignis des Wortes in Christus her bestimmt[36], und motiviert die »Destruktion«[37] des aristotelischen Wirklichkeitsprimats, der die Möglichkeit als bloße Potenz verstand. Die antithetische Konstellation Luther versus Aristoteles hat indes hermeneutisch wie geschichtlich[38] das Problem, einen absoluten Neuanfang ontologisch wie modallogisch zur Geltung zu bringen, was Jüngel in *Sprachnöte* bringt, die sich in seiner Destruktionsemphase zeigen mit ihrem methodischen Grundsatz: »*Destruktion* [des aristotelischen Wirklichkeitsprimats] kann theologisch nur dann notwendig sein, wenn in ihr

---

[35] Daß hier mehr als absolute Notwendigkeit, nämlich *allein Hinreichendes* intendiert ist, verdeutlicht besonders der Anspruch, damit die definitive Seinsgrundantwort zu haben (GGW 35-44; vgl. auch 31, 274, 285). Der Gottesgedanke würde so *begründungstheoretisch* als *hinreichend* übertrieben. Während die Seinsgrundlegung als Handeln Gottes verständlich wäre, ist mit ihr weder eine Begründung der Theologie noch eine des humanen Daseins erreicht. Angesichts dessen folgt die theoretische Behauptung hinreichender Seinsgrundantwort der nominalistischen Steigerungslogik, wie sie von Blumenberg kritisiert wird (Mtp 297ff). Gott ist plötzlich »›supra ordinem necessarii et contingentis, sicut est supra totum esse creatum‹«, wie JÜNGEL mit Thomas sagt (GGW 43). Gegen die Allmöglichkeit Gottes (GGW 424f, allerdings nicht aristotelisch gedacht!) vgl. Mtp 9f. Vgl. auch M. KAPPES, ... keine Menschenlosigkeit Gottes, 217-226.

[36] E. JÜNGEL, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, 218; vgl. 215ff, 219ff.

[37] Ebd. 214 (mehrfach).

[38] Zum Geschichtsverständnis JÜNGELS vgl. ebd. 223f; vgl. im Sinne Blumenbergs O. MARQUARD, Apologie des Zufälligen, 129.

sich der *Aufbau* des theologisch Notwendigen vollzieht«[39]. Die annihilatio des aristotelischen Wirklichkeitsverständnisses ist von Nöten, *um* die *Gegen*besetzung aufzubauen. Dieser Aufbau des theologisch Notwendigen hat darin ähnlich rhetorische Qualität wie der des ›Mehr als Notwendigen‹, nur daß hier der aristotelische Hintergrund *gänzlich vernichtet* werden soll.[40] Aber, mit Jüngel selber gefragt: »In welchen Sprachereignissen kommt es zu einer wahren Entsprechung zwischen dem Anspruch der Möglichkeit und der Sprache der Wirklichkeit?«[41]. Wie soll sein theoretischer Anspruch Gottes Möglichkeit entsprechen können? »Die nächstliegende Antwort dürfte lauten: in der Behauptung … Die Möglichkeit muß behauptet werden«[42]. Um allerdings aus der göttlichen Möglichkeit »nicht einen bloß autoritären Anspruch« zu machen, bedürfe es der Einsicht in deren Relevanz für die Wirklichkeit, die dann möglich sei, »wenn die Behauptung des Möglichen in der Wirklichkeit von dieser nichts Unmögliches verlangt«[43]. Wie aber wäre es *möglich*, daß die wirkliche, natürliche Sprache der Möglichkeit Gottes entspräche? Im Modus der *Behauptung*? Wenn die ›alte‹ Wirklichkeit und deren Sprache vor allem um der Destruktion willen interessant wären, träte ihr in der behaupteten Möglichkeit wohl eine ›unmögliche Möglichkeit‹ entgegen. Jüngel hält dieses potentiell antinomische Darstellungsproblem für gelöst, wenn er behauptet, »der *Anspruch des Möglichen* kann nur als *Zuspruch von Freiheit* behauptet werden«[44]. Verständlich wäre, daß *in* einem Zuspruch ein Anspruch

---

[39] E. JÜNGEL, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, 214.

[40] Der Anspruch erinnert an das Dilemma von zwei civitates – hier als Dualismus von Wirklichkeit und Möglichkeit.

[41] Ebd. 228. – Die modallogische Problematik scheint Jüngel für gelöst zu halten mit seinem Rückgriff auf N. Hartmann (GGW 31-33), dem ich hier nicht eigens nachgehe. – Jüngels Privilegierung der Relationalität läßt an das ›Mehr als Notwendige‹ in Rückbezug auf die Kontingenz des Kreuzes denken, also an einen (nicht vitiösen) zirkulären Rekurs auf Faktizität statt einen Begründungsrekurs oder -regreß auf eine transzendentale Letztinstanz. In der Zirkularität eines Rekurses eine reductio ad absurdum zu sehen (wie U. BARTH, Zur Barth-Deutung Eberhard Jüngels, 406-415, bes. 412-414), wäre nur plausibel, wenn man verkennt, daß (außer der Fiktion einer Letztbegründung und einem Abbruch) gar nichts anderes möglich ist, als *zirkuläre* Begründungen, so daß die entscheidende Frage die nach der Struktur, der Dynamik und der Inferenz des Zirkels ist. Vgl. J. BARWISE/J. PERRY, Situations and Attitudes, 27-45; J. BARWISE/J. ETCHEMENDY, The Liar. An Essay on Truth and Circularity, 3-25, 171-177. Vgl. JÜNGELS ›Bekenntnis‹ zur Zirkularität, GGW 312, Anm. 2.

[42] E. JÜNGEL, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, 229. – Ob aber die *Behauptung* der angemessene Modus ist, wäre eigens zu diskutieren. Jüngel denkt hier im Schema von Aufbau und Abbau, von Schöpfung und Vernichtung, also strikt konstitutionstheoretisch; obwohl man fragen kann, ob jenseits der einen ursprünglichen creatio ex nihilo noch so von Gottes Verhältnis zu seiner Schöpfung gesprochen werden kann. Blumenberg jedenfalls optiert hier anders und zwar für eine *Vollzugs*perspektive, die den Umgang Gottes mit seiner Schöpfung ›nur‹ als Varianz denken kann, nicht als Vernichtung. Vgl. zur Sache J. FISCHER, Behaupten oder Bezeugen?

[43] E. JÜNGEL, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, 229.

in der Form einer mitgesetzten Implikation liegen könnte, aber einen Anspruch *als* Zuspruch *behaupten, behauptet* eine Forderung als Ermöglichung, daran ändert auch die metaphorische Verwendung der Evangeliumsfigur für diese ›theoretische Deontik‹ nichts.[45] – *Es sei denn, man läse Jüngels Formulierung phänomenologisch rückwärts von ihrem Vollzugssinn her:* Dann wäre der Zuspruch die Eröffnung der jemeinigen Freiheit, die möglich werden ließe, dem Erwartungsmoment des Zuspruchs zu entsprechen. Aber das ereignete sich nicht in einem Akt der *Behauptung* (der leicht den Verdacht frommer Selbstbehauptung aufkommen ließe), sondern in einem befreienden *Zuspiel* der Freiheit, das seine unwiderstehliche Pointe im Mitvollzug hätte. In der theoretischen Behauptung würde man diese Pointe verlieren, wenn man sie Geltung fordernd darstellte. Man könnte gerade die *Metaphorizität* und weiter gefaßt die rhetorische Gestaltung von Jüngels Theologie als (notwendig etwas riskierenden, also riskanten) Darstellungsvollzug verstehen, der seine Pointe gerade nicht in derartiger ›Behauptung‹ hat, sondern im plausibilisierenden, nahelegenden wie ansprechenden Zuspiel dieser anderen, neuen Möglichkeit.

c) Theismus- und Atheismusaporie: Rhetorik der Neuzeitüberwindung

Jüngels rechtfertigungstheologischer Destruktion des aristotelischen Wirklichkeitsprimats kam bereits auf anderem Weg die humane Selbstbehauptung am ›Anfang der Neuzeit‹ zuvor, in der der Aristotelismus eher zerfiel, als daß er verwunden werden mußte. Sofern das *Cogito* den aporetischen theistischen Gottesgedanken zersetzte, wurde der metaphysische Theismus obsolet wie der Atheismus plausibel – bis hin zum hypothetischen Atheismus Blumenbergs. Die *Funktion* von Jüngels Kritik an Theismus, Atheismus und negativer Theologie scheint darin zu bestehen, *den neuzeitlichen Horizont in seiner Genese zu verstehen und zu ›verwinden‹, um in der Destruktion des ›alten‹ Horizontes ihn hinter sich zu lassen und auf den ›neuen‹ hin zu überschreiten,* was, wie zu erwarten, nicht ohne Metaphern möglich ist.[46] In dieser symboltheoretischen Dialektik von Abbau und Aufbau intendiert er, *die eigene theologische Horizontbesetzung behauptend aufzubauen,* wozu ihm das *Wort vom Tode Gottes*

---

[44] Ebd.

[45] Es sei denn, der Ausblick auf Jesu Gleichnisse (ebd. 230f) als Sprachform von Gottes Möglichkeit änderte die Problematik. Aber auch zu Jüngels Rekurs auf die Gleichnisse kann man erneut fragen, ob die theologische Selbstbehauptung gegen Theismus und Atheismus anders begründet und vollzogen wird als in Destruktion und Behauptung. – Jüngels Rekurs auf die assertio wird im theoretischen Kontext problematisch, denn deren Übertragung in diesen agonalen Zusammenhang ändert ihr Genus. Sie wird zur theoretischen Behauptung mit einer ihr wissenschaftlich nicht angemessenen Apodiktizität.

[46] Dabei ist auch hier wieder zu fragen, *woher* diese Darstellung konzipiert und wo der Verfasser loziert ist. Die kritisch gewordene Neuzeit kommt (scheinbar) von ihrem Ende her in den Blick (oder gar von einem Jenseits des Endes), wie schon die Fraglichkeit aus Sicht der Antwort thematisch wurde. ›Gott als Geheimnis der Welt‹ ist vermutlich am sinnvollsten rückwärts zu lesen.

als orientierender Horizontvorgriff in Gestalt einer Grundmetapher dient (die allerdings in problematischer Weise ›Mehr als Metapher‹ zu sein beansprucht).

Der *theistische Gottesgedanke* endete in Jüngels Sicht aus zwei Gründen: einerseits aus der »inneren Notwendigkeit« der Metaphysik (61), sofern Gott ausschließlich über uns verortet und damit als ›supra nos‹ der Erfahrung und Gewißheit entzogen wurde (61-63)[47]; andererseits wurde die Einheit von Wesen und Existenz im theistischen Gottesgedanken zersetzt durch das Existenz setzende Cogito, wodurch die metaphysische Gottesgewißheit zerfiel (161-165). Die Pointe dieser Sicht liegt in der Verortung der Zerfallsdynamik im theistischen Gottesgedanken selber, was angesichts von Jüngels Kenntnis der ›Legitimität der Neuzeit‹ durch Blumenberg angeregt sein könnte.[48] Diese Aporie im Gottesgedanken (166f), die zur Erfahrung der Abwesenheit Gottes und des Übergewichts an Welt führte[49], verwandelte die Frage nach Gott in die Theodizeefrage (69). Nun sei aber angesichts des Übergewichtes an Welt (66-68) so zu fragen das »Geheimnis der – schon wieder alt werdenden – neueren Zeit« (70), zu dem man sich zwiefältig verhalten könne: atheistisch oder christlich (70-72). Beide Antworten verabschieden den theistischen Gottesgedanken, der Atheist allerdings im Verein damit auch den christlichen, da er ihm mit dem theistischen identisch scheint, wohingegen der Christ im Abschied vom Theismus die Ermöglichung eines freien Verhältnisses zur Metaphysik finde (61f). Dieser Alternative entsprechend ergebe sich ein *doppelter Gebrauch des Wortes vom Tode Gottes,* ein atheistischer und ein christlicher.

Die Genese des *atheistischen Wortes vom Tode Gottes* mit seiner Spitze bei Nietzsche gründete in der genannten theistischen Aporie (67), die keine Antwort auf die Gottesfrage ermöglichte und zur Gewißheit der Verborgenheit als Abwesenheit resp. des Nichtseins und schließlich zur Undenkbarkeit wie Unsagbarkeit Gottes führte (55-58, 134-136, 166f). Der cartesianische Versuch, angesichts der Weltungewißheit Erkenntnis des zerbrechenden Kosmos mittels des Gottesgedankens sicherzustellen (161), zersetzte endgültig

---

[47] Hierin ähnelt Jüngels Sicht – in Rückgang auf Heidegger (GGW 61) – derjenigen Blumenbergs.

[48] LN wird zitiert in GGW 153, 155f.

[49] GGW 66-68, 135. Diese *Ursächlichkeit* des Gottes*gedankens* könnte man für einen Lapsus halten, wenn er nicht auch andernorts meinte: »Daß Gott niemals so verborgen gewesen zu sein scheint wie in unserer Zeit, ist eine stringente Folge der in Theologie und Kirche herrschenden falschen oder aber fehlenden Unterscheidung des offenbaren Gottes vom verborgenen Gott« (E. JÜNGEL, Quae supra nos, nihil ad nos, 249). Ob die *theologische* Korrektur die *Erfahrung* der Abwesenheit Gottes und der Gottlosigkeit der Welt ›hinter sich zu bringen‹ vermag? – Ähnlich führt er den Atheismus auf ein bloßes »Mißverständnis« der Verborgenheit Gottes zurück (GGW 53f, vgl. 49f). – Entsprechend beschränkt er sich auf die Fragen theoretischer Vernunft (GGW 135, 203), da ihre Aporien die der praktischen antizipierten, – aber könnte nicht diesseits beider die eigentliche Aporetik liegen, eben in dem Horizont, den die Phänomenologie ›Lebenswelt‹ nennt?

die Identität von Wesen und Existenz Gottes. Die Wesensproblematik wird qua Cogito zum Existenzproblem Gottes, dessen Existenz das Cogito nach Maßgabe der Anwesenheitserfahrung setzt, – was für den verborgenen Gott ›tödliche‹ Konsequenzen hat. Die Gottesgewißheit, als Funktion des Cogito gedacht, zerstört den Gottesgedanken, er gerät in schlechthinnige Abhängigkeit vom Menschen (162f) und provoziert letztlich Nietzsches[50] Verdikt.

Jüngels Umgang[51] *mit der atheistischen Spitze der Rede vom Tod Gottes* ist nun signifikant für seine Horizontintentionalität und deren antiatheistischen Vordergrund. Die antitheistischen Konvergenzen mit dem Atheismus werden dabei überlagert durch eine immer noch größere *antiatheistische Rhetorik:* Der Atheismus verwerfe die christliche Theologie aufgrund einer falschen, mißverstehenden Identifizierung von Theismus und Christentum (53f), – während Jüngel invers dazu Theismus und Atheismus zu überwinden sucht, die *beide* der theistischen Aporie erlägen. »An dieser Aporie im Begriff des Wesens Gottes kranken Theismus *und* Atheismus; der eine, weil er sie überspielt, der andere, weil er sich von ihr überspielen läßt« (135). Ihr zu erliegen und unverstanden das Christentum mit zu verabschieden, führe am Beispiel des Wortes vom Tode Gottes dazu, daß »nur noch sinnloses Gerede« (71) übrig bleibe (54f). Auch Jüngel fragt sich zwar: »Inwiefern dem eine aporetische Selbsterfahrung des vom Übergewicht der Welt verunsicherten und deshalb auf Selbstsicherung bedachten menschlichen Ich korrespondiert«, nur »dürften« die Aporien der theoretischen Vernunft die der praktischen »antizipieren« (135), weswegen die anthropologische und kosmologische Aporetik nicht näher untersucht zu werden brauche, – obwohl sie doch als »das unausgesprochene Geheimnis der ... neueren Zeit« (70) behauptet wird, und ein Geheimnis etwas sei, »was auf jeden Fall *gesagt* werden muß und auf keinen Fall verschwiegen werden darf« (341). Daß es sich hier um irreduzible *Antinomien* der Erfahrung handelt, wird von Jüngels Interpretation als *Aporien* insofern verstellt, als er Aporien stets für lösbar und vor allem um des Auswegs willen interessant hält. Treffend ist seine Interpretation, sofern sie ›nur‹ Mißverständnisse auszuräumen versucht; aber ob diese Lesart nicht eine Unterinterpretation der kritischen Selbst- und Welterfahrung entwirft, ist gerade strittig und wird es auch bleiben.

Der Atheismus nur als mißverstehende Fehlentwicklung des Theismus, die Absicht, beide als falsche Alternative zu verabschieden, die »Malitätsbonisierung«[52] der Neuzeit als glückliche Entdeckung der Theismusaporie und der ›Mehr als Notwendigkeit‹ Gottes – diese prägnanten Thesen könnten einem

---

[50] Dessen signifikante Indifferenz gegenüber dem theistischen wie christlichen Gottesgedanken befragt Jüngel nicht näher, was einen Hermeneuten wundern kann.

[51] Vgl. zu *seiner* ›Phänomenologie der Geschichte‹ GGW 60f, 137; E. JÜNGEL, Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit, 53f, 58; PJ 4f, 71-86; DERS., Die Wirksamkeit des Entzogenen, 27-32, und E. PAULUS, Liebe – das Geheimnis der Welt, 246-256.

[52] O. MARQUARD, Apologie des Zufälligen, 22.

Lebensweltthermeneuten wie Blumenberg als Wahrnehmungsschwäche einer theologischen Selbstbehauptung erscheinen: als ein *Versuch rhetorischer Distanznahme gegenüber dem hintergründigen ›Übergewicht‹ der neuzeitlichen Welt* (67). Aber als theologische Selbstbehauptung wäre ihre Rhetorik legitim und eine perspektivisch begrenzte Arbeit gegen den Absolutismus der Gottlosigkeit der Welt. Insofern ist ›Gott als Geheimnis der Welt‹ ein *überhaupt nicht geringzuschätzender* Versuch einer rhetorischen Gegenbesetzung zur Aporetik neuzeitlicher Welt- und Selbsterfahrung als dem hintergründigen Geheimnis der neuzeitlichen Welt. Zwar läßt sich die Möglichkeit einer solchen Gegenbesetzung im Rekurs auf die Phänomene wie die Aporetik der Selbsterfahrung oder den Eigensinn des Atheismus kritisieren, aber nicht prinzipiell als illegitim bestreiten, denn dazu wären wiederum nur rhetorische Mittel und Bestimmtheitsfiguren zuhanden.[53] Aber in Jüngels Methodos rhetorisch gegenbesetzend zu verfahren heißt auch: über keine andere Handhabe gegen den Atheismus zu verfügen als über das Wort allein, und zwar *das Wort des Theologen,* das keinen privilegierten Wahrheitszugang hat, auch wenn es ihn rhetorisch beansprucht.[54] Demgegenüber ist die Legitimität humaner Selbstbehauptung und deren Ausgang im atheistisch verstandenen Tod Gottes so irreduzibel wie das Geheimnis der Neuzeit, das durch seine theologische Gegenbesetzung weder destruiert noch modalontologisch[55] gesprengt werden kann. Jüngel befindet sich angesichts der kritischen Neuzeit in der schwierigen Lage – wollte man sie nicht so oder so aporetisch nennen –, solo verbo die alte Neuzeit zu Ende und die neue Neuzeit zur Geltung zu bringen. Seine theologische Rhetorik steht im Dienst einer Neubegründung der Theologie wie der Behauptung eines privilegierten Wahrheitsbezugs durch die ›Erfahrung mit aller Erfahrung‹, und dabei muß er de facto Begründungslasten tragen, ohne sie *selber* tragen zu dürfen. Kritisch gelesen und gegen die zu vermutende Intention ›beim Wort genommen‹ führt das zu einer Überanstrengung der Sprache um der Selbstbehauptung der Theologie willen, auch eine ›unendliche Aufgabe‹. Konstruktiv gelesen und ›bei der Pointe genommen‹ eröffnet die Metaphorizität seiner Theologie die Möglichkeit, in der Darstellung das Dargestellte zum Ausdruck kommen und sich so vergegenwärtigen zu lassen. In seinen positiv-paradoxen Metaphern *kann* sich ereignen, wovon sie sprechen; aber die Möglichkeit dieses Ereignisses kann nicht noch eigens *gesichert* werden, und deswegen sollte es auch nicht versucht werden, weder externalistisch noch behauptend. Riskiert man Metaphern, kann man einen doppelten Ausgang

[53] So jedenfalls, wenn man im Horizont Blumenbergs verbleibt, wie ich es hier versuche. – Hier wäre seine Phänomenologie einer Kritik fähig und bedürftig, denn gerade in theologischer Hinsicht ist seine Problemwahrnehmung nicht immer semantisch so distinkt wie nötig.

[54] Dieser Anspruch wäre pneumatologisch zu explizieren, was ich hier unbefriedigenderweise unterlasse.

[55] In problematischer Substantialisierung modal*logischer* Kategorien.

der Lektüre nicht ausschließen; und würde man das versuchen, wären die Metaphern nicht absolut.

Jüngels rhetorische Kunst, aus der Not der Neuzeit eine Tugend der Theologie zu machen (was in Erinnerung an Blumenbergs Rehabilitation der Rhetorik keineswegs verächtlich verstanden werden darf), zeigt sich exemplarisch in einer entscheidenden ›*Aporiemetamorphose*‹ durch die *Sprengmetapher* ›Gott ist Liebe‹. In deren Auslegung gebraucht Jüngel *selber* die Dynamik der *paradoxalen* Sprengmetaphorik, wenn auch in signifikantem Unterschied zu Cusanus. Jüngels Paradoxe sind stets asymmetrisch durch eine eindeutige Dominanz der positiven Theologie. Damit wird manifest, was bei Cusanus eher latent blieb. Jüngel wendet die Wendungen der Paradoxe ins Positive – mit dem Problem, daß durch Ausdrücklichkeit (gar wenn sie behauptend wird) nicht die valente Latenz zu erreichen ist, weder die des gläubigen Schweigens, noch die des ungläubigen Verschweigens. Jüngel reagiert *vereindeutigend* auf das zweideutig geworden Schweigen über Gott mit der eindeutig positiven Aussage: Gottes Liebe »sprengt« die Notwendigkeit, »indem sie sie überbietet«, da er »mehr als notwendig« sei (49), was den theistischen Gottesgedanken zu kritisieren nötige. »In solcher Kritik verwandelt sich die neuzeitliche Grundaporie des Wortes ›Gott‹ zur theologischen Grundaporie einer an Jesus, dem Gekreuzigten, orientierten Rede von Gott« (ebd.). Diese Verwandlung geschehe in der Kritik, die darin bestehe, »zwischen einem sinnvollen und einem unsinnigen Gebrauch der Rede vom Tode Gottes unterscheiden zu lernen« (54). Diese *reduktive Disqualifizierung* scheint der von Blumenberg kritisierten Rhetorik historischer Eigentumsverhältnisse verwandt zu sein: »In Wahrheit kehrt die Rede vom Tode Gottes in unseren Jahren nicht allererst in die Theologie ein; sie kehrt vielmehr in die Theologie heim« (72). Dann aber *dient* die »geschichtliche Rückbesinnung« (137) der ›Heim*holung*‹ und dem Nachweis, daß nur die christliche Grundaporie sinnvoll sei. Was als eine konstruktive Aufnahme erschien, zeigt sich als Kritik zwecks destruktivem Abbau und konstruktivem Aufbau.[56] Der *Sinnlosigkeitsvorwurf* gegen die neuzeitliche Rede vom Tode Gottes lädt aber dem Verfasser die *Last* auf, sowohl die Atheismusaporie theoretisch zu destruieren, als auch die kreuzestheologische Gegenbesetzung theoretisch zu behaupten und als letztlich hinreichende Antwort auf die neuzeitliche Fragelast zu erweisen. Nur kommt bei Jüngel die neuzeitliche Krisis des Gottesbe-

---

[56] Die *neuzeitliche* ›Erfahrung mit aller Erfahrung‹, die Erfahrung der Seinsgrundfraglichkeit und Abwesenheit Gottes, wird mit der Vagheit transzendentaltheoretisch überspielt, »daß schon zur Anwesenheit eines Menschen dessen Entzogensein gehört«, was aber mitnichten zu schließen erlaubt: »Erst recht gilt das von derjenigen Erfahrung, die wir [Wer?] mit der Erfahrung selber machen … Gottes Anwesenheit ist … überhaupt nur mit seiner Abwesenheit zugleich erfahrbar. *Deshalb* ist seine Anwesenheit auch nur als *Offenbarung* erfahrbar« (GGW 137). – Hier müßte erneut auf Jüngels Versuch der Verwindung der Verborgenheit Gottes eingegangen werden; vgl. E. JÜNGEL, Quae supra nos, nihil ad nos, und vor allem DERS., Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes.

griffs angesichts der Verborgenheit Gottes mitnichten in ihrer Schärfe und irreduziblen Eigenart zur Geltung. Destruiert wird daher nur eine Rede, die in der Tat so sinnlos ist, daß sie ohnehin zerfällt.

Um trotz dieser Einwände die perspektivische Plausibilität von Jüngels Gegenbesetzung in den Blick zu bekommen, erörtere ich im folgenden sein Vorgehen, die christologische Rede vom ›Tode Gottes‹ als Horizont seiner Denk- und Sagbarkeit zu interpretieren, denn diese Grundmetapher ist basal für Jüngels metaphorische Rede von Gott. *Seine Metaphorologie ist eine Funktion des Todes Gottes,* so daß die *Passion als Horizont* hier *zuvor* zur Darstellung kommen muß, anders als bei Blumenberg.[57] Die spezifische intentio theologica Jüngels zielt auf Gottes zur Sprache Kommen von der Inkarnation bis zur Passion Jesu als Letztgrund des Begründungsrekurses zur Denk- und Sagbarkeit Gottes, – insofern müßte ›Gott als Geheimnis der Welt‹ rückwärts gelesen werden. Da aber dessen Darstellungsgefälle und die Rekursstruktur von dem anthropologischen und neuzeitlichen Hintergrund auf die christologische Spitze zuläuft wie von ›der‹ Sprache her auf ›das‹ Wort Gottes, folge ich diesem Weg und den dabei sich ergebenden Darstellungsproblemen.

d) Gegen den metaphorischen Tod Gottes nur der ontologische: Rhetorik letzter Worte

Die neuzeitliche, säkularisierte Welt ist in Jüngels Augen schon dabei, alt zu werden angesichts der christologischen Entweltlichung. Die Plausibilität dieser rhetorisch vollzogenen Gegenbesetzung, das Wort vom Tod Gottes als Wort vom Kreuz Jesu zu denken und sagbar zu machen, erschließt sich nur von der *Horizontintention* einer »Begründung der Theologie des Gekreuzigten« her.[58] Dieser intentionale Gegensatz wird *ontologisch* besetzt und als *letzte Alternative* zur Sprache gebracht: Antitheistisch »Gott und Vergänglichkeit so zusammendenken, daß es zu einem christlichen Gottesbegriff kommt«, wer-

---

[57] Die Passion kommt allerdings im folgenden nur in der Verkürzung der Antithese zum Atheismus und daraufhin in der Analogielehre in den Blick. – Bemerkenswert ist, daß Jüngel *und* Blumenberg mit der ›Passion‹ anscheinend ›Mehr als Metapher‹ meinen: Jüngel ein Seinsgeschehen, das zur vormetaphorischen Grundlegung der Metaphern dient, Blumenberg einen Vollzug, von dem die Metaphern leben. Beide treibt die Passion zu einem externalistischen Realismus, der in Spannung zum symboltheoretischen Internalismus steht, den die These von der absoluten Metapher impliziert.

[58] GGW Untertitel. – Will man im Blick auf diese Intention keine »antitheologische Borniertheit« entwickeln (Jüngel gegen Nietzsche [GGW 281]), wird man die Binnenperspektive auf das Kreuz Jesu und von daher auf die Denk- und Sagbarkeit Gottes befragen müssen. Diese Perspektive gerät dabei in ihre eigenen Aporien. Der neuzeitlichen Aporie absoluten Anfangs und historischer Relativität und dem Cogito mit seinen Lasten treten theologische Pendants zur Seite: Die »Grundaporie« der »*Absolutheit* Gottes« (GGW 50), die »Grundaporie einer an Jesus, dem Gekreuzigten, orientierten Rede von Gott« (GGW 49) und damit auch das bei Jüngel mehrdeutbare Verhältnis von Gottes Sein und menschlicher Sprache.

de nur möglich, »indem wir nunmehr das Wort vom Tode Gottes im Horizont des Wortes vom Kreuz ontologisch positiv zu interpretieren versuchen« (270).[59] Sein anvisiertes *hermeneutisches* Verfahren mit *ontologischem* Geltungsanspruch wird indes nicht methodisch entfaltet, sondern *rhetorisch* eindrucksvoll loziert: Im »Horizont der Konfrontation« (274) von Cogito versus Credo und seines Puto (273) gelange das Wort vom Tode Gottes »in die Klarheit einer Alternative, die auf jeden Fall die Theologie in die Eindeutigkeit einer Entscheidung zwingt«: entweder im Atheismus als dem »Schicksal des Geistes« zu verharren oder das Wort so zu denken, daß der »Weg des Geistes durch die – schlechte – Alternative von Theismus und Atheismus hindurch in eine Gott endlich wieder denkende Geistes-Gegenwart gebahnt werden kann« (274). Wäre die Alternative echt, gäbe es hier immerhin etwas zu entscheiden[60], aber weder wird dem Theismus und Atheismus zugestanden, Gott zu denken, noch kamen sie in ihrer perspektivischen Legitimität zur Geltung. Statt dessen wird hier von Jüngel rückblickend eine reduktionistische Alternative konstruiert, die mit ›letzten Worten‹ der *ontologischen Begründung* der ›Theologie des Gekreuzigten‹ dient. Statt um eine offene Auseinandersetzung geht es um die Darstellung der alternativlosen Entschiedenheit. Die zu entscheidende Alternative ist eine Funktion der entschiedenen Antwort – mit der theologischen Pointe, daß dieser ›letzte Grund‹ nicht von der Theologie entworfen wird, sondern ihr in pneumatologisch qualifizierter passiver Synthesis vorgegeben ist. Wenn dieser vortheoretische Grund aber als theoretischer Rekursgrund in Anspruch genommen wird, wird die Entschiedenheit, die dem Glauben zukommt, mit der theoretischen Entschiedenheit des Verfassers prekär konfundiert.

Folgt man Jüngels Darstellung, zeigt sich, wie in ihr metaphorisch die explizite Metaphorologie vorbereitet wird. Grundlegend zeichnet er das *Wort* als den exklusiven Ort der Denkbarkeit Gottes aus (§11)[61], und das heiße, Gott sei allein im Horizont der Sprache zu denken. Damit scheint Jüngel einen strikt sprachinternen Realismus[62] zu vertreten, – sofern er nicht über ›die Sprache‹ zu deren externer Begründung hinausginge. Mit ›dem‹ Wort kommt jedoch eine *Zweideutigkeit* von Gottes- und Menschenwort in diese formale Grundbestimmung: Ein dem Denken vorangehendes Wort sei die

---

[59] Vgl. E. JÜNGEL, Wertlose Wahrheit, 104; DERS., Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 158; DERS., Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes, 160, 165f, 174.

[60] Der Dezisionismusvorwurf von U. BARTH, Zur Barth-Deutung Eberhard Jüngels, 413f, übersieht, daß hier gar nichts mehr zur Disposition steht. – Jüngels Erachtens ist Theologie allein die Explikation einer Grundentscheidung (GGW 206), genauer wohl einer Grundentschiedenheit.

[61] Die Hintergründe bei K. Barth, R. Bultmann, E. Fuchs und G. Ebeling übergehe ich hier um der Konzentration auf die metaphorologische Fragestellung willen.

[62] Vgl. zur Klärung dieser Position H.-P. GROßHANS, Theologischer Realismus, 105ff, 145ff, 237ff.

Anrede im allgemeinen (12, 215), ein jedem Denken vorangehendes Wort allein die Anrede Gottes, die den Menschen erst ansprechbar werden lasse (206, 229-233). Die formale Ortsbestimmung des Wortes, die zunächst als anthropologisch einsichtsfähige Auszeichnung der Sprachlichkeit erscheint, ist semantisch bereits eine theologische *Rückübertragung* der Grundmetapher ›Wort Gottes‹ (258) auf die menschliche Sprache und den Menschen als Sprachwesen. Eine *Rück*übertragung insofern, als die Figur des *›Wortes‹* als dem Ort der Denkbarkeit zwar von der *Sprache* her, diese ihrerseits aber vom *›Wort Gottes‹* her entworfen wurde. Wie es der vorgängigen Sprache bedarf, um das *›Wort* Gottes‹ zu denken, bedarf sie des vorgängigen ›Wortes *Gottes*‹, um denkbar zu sein. So wird die Grundmetapher des ›Wortes‹ für Gott auf die Sprache rückübertragen, um sie nach dieser fundamentalen Wendung (wenn man nicht ›Kehre‹ sagen will) allererst (neu) zu denken.[63] Wie das Denken in diesem Paradigma neu gedacht werden soll (205f)[64], so wird hier auch die Sprache neu gebraucht: Es wird beansprucht, daß »am Menschen anthropologische Phänomene einsichtig werden müssen«, wie die Sprache, aber dies strikt »von jenem offenbarenden Akt her« (207, vgl. 255f, 266).

Dagegen mit transzendentalphilosophischen Forderungen und dem Vorwurf der Zirkularität anzugehen[65], wäre nicht nur philosophisch erst einmal begründung*bedürftig*, sondern ginge auch leicht ›an den Phänomenen vorbei‹, wenn die Horizontintention Jüngels und deren von Anbeginn konsequente, elegante Darstellungsform verkannt würde: Seine Rede von Gott und deren Verortung sind *Rückübertragungen von Gottes Selbstübertragung* in die Sprache, wobei die ›primordiale‹ Selbstübertragung Gottes die tragende und orientierende *meta*metaphorische Voraussetzung bildet. Deren Rückübertragung allerdings wird in ihrer hermeneutischen und rhetorischen *Zirkelstruktur* nicht eigens verantwortet, so daß das hermeneutische Wechselverhältnis von Wort Gottes und unseren Worten, von neuer und alter Sprache und dabei auch die legitime kreative Eigenart der menschlichen Sprache verdunkelt wird, die sich gerade darin zeigt, in den *eigenen* Worten von *dem* Wort zu reden. *Das* Wort wird von Jüngel allerdings hypostasiert zu dem Wort, das ›der Sprache‹ immer schon vorausgeht, das insofern ›keiner je *gehört* hat‹, indem er es als den »ontologisch positiven« Seinsgrund auslegt. Insofern werden Jüngels Hermeneutik, sein Sprachverständnis und seine Symbol- resp. Metapherntheorie von einem *Ontologieprimat* getragen – oder untergra-

---

[63] De facto besteht hier eine wechselseitige Interaktion, bei der aber letztlich bedeutungsgebend nur der absolute Interpretant (Gott) sei, obwohl gerade dessen Interpretativität auch von der Eigendynamik der zentrifugalen Semiose lebt.

[64] Hier liegt eine genuin theologische Aporie absoluten Anfangs – im Gefolge Heideggers. ›Neu‹ ist hier eschatologisch als *absolut neu* ausgezeichnet, und leider nicht als geschichtliche *Varianz*.

[65] Hier scheint eine negative Selbstbedingung des Sprachvollzugs vorzuliegen, also eine vitiös werdende Antinomienbearbeitung, durch die Negation des sprachlichen Rekursgrundes und die annihilierende Wirkung des Neuen.

ben.[66] Der (platonisierende) ontologische Komparativ in seinem Gebrauch des Sprachparadigmas zielt ursprungslogisch auf *mehr als nur Worte* im Rekurs auf das *Seinsereignis* der Offenbarung, – das indes selber *nur ein Wort*, aber aporetischerweise kein menschliches, sein darf, wenn das Paradigma nicht gesprengt werden resp. das Wort Gottes nicht seine Sprachlichkeit und Sagbarkeit untergraben soll. Nur kommt für Gott bei Jüngel die menschliche Sprache immer schon zu spät gegenüber seiner »unvordenkliche[n] Faktizität« (260, s. 522f), oder vice versa für die Sprache kommt Gott immer schon zu früh.[67] Wenn er »interior intimo meo« und »superior summo meo« ist (404, 407), wird er in beiderlei Hinsicht unvordenklich, – und diese *faktische* Un*denk*barkeit sollte doch gerade gegenüber dem Atheismus und der negativen Theologie überwunden werden.

Ein Beispiel dieses bei noch so basaler Sprachlichkeit immer noch fundamentaleren Ontologieprimats ist die metakritische *Ontologisierung* des Wortes vom Tode Gottes in rhetorischer Entgegensetzung zur *bloßen Metaphorik* dieses Wortes im Atheismus – ganz im Sinne des antirhetorischen Grundsatzes *»res, non verba!«* (Wirkl 133). Im Atheismus sei dieses Wort bloß ein »un-

---

[66] Der antiatheistisch hervortretende *Primat der Ontologie* gegenüber dem Sprachparadigma erscheint mir für Jüngel so unausweichlich wie ungewollt – also unglücklich, weil damit sein (resp. Heideggers) Credo der Sprachlichkeit allen Seins durch einen ontologischen Komparativ untergraben wird: ›verbum dei maius quam dici possit, quia maius quam verba hominis‹. Die hier angesetzte ›the-ontologische Differenz‹ spaltet verbum und verba, und unterminiert unsere Sprache. Die hier herrschende Konkurrenz der schöpfungstheologischen Differenz mit der christologischen Differenz*einheit* wirkt wie ein Nachklang der Konkurrenz von Schöpfer und Erlöser. Aber sind nicht gerade die verba der Vollzugssinn und der Ort der Gegenwart des verbum?

Die distinctio rationis von Sein und Sprache ist für das ›Sum loquens‹ möglich, so daß deren Differenzeinheit für Gott denken zu wollen, seine Denkbarkeit zumindest nicht erschwert. Jüngel versucht aber ›ontologisch positiv‹ hinter die Sprache zurückzugehen. Darin weicht er bei aller Nähe doch von Heidegger ab, der seinerseits die ›wesentliche‹ Sprache mit einer Subjekt-Objekt-Indifferenz vorsokratisch gefunden zu haben meinte, aber für uns nach der ›Ur-Teilung‹ gewöhnlich als schlicht nicht zuhanden ansah, es sei denn in der Poesie (vgl. C. LAFONT, Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers, 80-116). – Jüngel bringt das Ereignis der Offenbarung in GGW vor allem als *Seinsgrundlegung* zur Sprache (40-44; vgl. DERS., Wertlose Wahrheit, 103f; DERS., Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, 159f; DERS., Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes, 164). Sein Rechtfertigungsverständnis geht entsprechend *ontologische* Wege (DERS., Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, 220f); wie auch sein *Wahrheitsverständnis* als Ereignis die Sprache wortlos werden zu lassen scheint (vgl. GGW 256f, 270ff, 530f; zu Wesen und Existenz 138-146, bes. 143f, 284; vgl. »Gott ist im Seienden als solchem analogielos«, 529). Die Ontologie erhält ihr Primat gegenüber der Sprache durch das Seinsgeschehen von Inkarnation und Kreuz.

[67] Hier kommt die Differenz der Hintergrundparadigmen ›Wort Gottes‹ und ›Gleichnisse Jesu‹ zum Tragen. Die Gleichnisse Jesu könnten hier die Aporie vermeiden, – wenn sie nicht als abkünftig von einem ›eigentlich‹ ontologischen und nicht-metaphorischen Ereignis untergraben werden.

eigentlicher Ausdruck« (275) und stehe »nur bildlich« (277) für die Undenkbarkeit Gottes[68], die aber »selber noch durchaus metaphysisch« gedacht werde (275).[69] Dementgegen stelle sich der Theologie »die *ontologische* Aufgabe, Gottes Sein in der Vergänglichkeit so zu begreifen, daß die Rede vom Tode Gottes eine tiefergehende Bedeutung gewinnt als die einer pointierten Metapher für die Selbstzersetzung des metaphysischen Gottesgedankens. Die Theologie muß dann die ursprünglichste Bedeutung des Wortes vom Tode Gottes zurückgewinnen« (284f). *Der ›mehr als Notwendige‹ fordert ›mehr als Metapher‹.* Die Metapher ist dann (wie bei Aristoteles) nur wahr, weil sie vorgängig Wirkliches richtig darstellt. Mit Ricœur zu sagen herrscht hier *das* ›onoma‹ über die Metapher wie das mehr als Notwendige und mehr als Wirkliche Sein Gottes über die Sprache.

Die tiefergehende sei die ursprüngliche Bedeutung, wodurch die faktizitäre Priorität des Wortes vom Kreuz zur ontologischen und alethischen Überlegenheit wird – non sequitur! Fragt man, wie die Einheit Gottes mit der Vergänglichkeit *vor-* und *unmetaphorisch* zu denken sei, heißt es: »Die Antwort darauf gibt die positive und keineswegs nur metaphorisch zu nehmende Bedeutung der Rede vom Tode Gottes« (295).[70] In dieser Opposition dient die ›Metapher‹ als Diskreditierung – was Nietzsche wohl als Kompliment erschienen wäre[71] – und das unmetaphorische Seinsgeschehen des Todes Gottes als Grund allen Denkens und Sagens. Nur, wie soll unmetaphorisch und »ontologisch positiv« (270) gedacht oder gesprochen werden?[72] ›Mehr als Metapher‹ zielt auf ein Seinsgeschehen, daß dem Wort als dem Ort der Denk- und Sagbarkeit vorausliegt. Behauptete Jüngel im antitheistischen Streit einen *Möglichkeitsprimat,* so hier im antiatheistischen Streit einen *Ontologieprimat,* und beides *in der agonalen Rhetorik der Rhetorikkritik.* Es komme darauf an, »die unheilvolle Fuge zwischen Wesen und Existenz Gottes, die das ›Ich denke‹ dem metaphysisch gedachten Gott zugefügt hat, als Unfug des Denkens hinter sich zu bringen« (284), und zwar indem der Glaube deren Identität »wahrt« (259), – wodurch nun aber das Credo statt des Cogito eine Existenz wahrende Last zu tragen hat.[73] Das Denken seinerseits unter-

---

[68] Vgl. die pejorativen Verwendungen des Metaphernbegriffs: GGW 275, 277, 280, 285f, 295; das Wort Gottes als annihilierend: 236, 252f, 267, 285f, 293ff.

[69] Für Nietzsche sei dieser Gottesbegriff »allenfalls ein Gleichnis« (GGW 280; auf dem Hintergrund von Jüngels Gleichnistheorie läßt einen diese Formulierung verwundert fragen, warum *dieses* Gleichnis nicht in seiner Pointe wahrgenommen wird; vgl. 286, 287, 295).

[70] Hier zeigt sich, daß Jüngel bei aller Finesse der Darstellung, *in* der seine Sprache (wenn's glückt) gleichnisfähig wird, gelegentlich zu einem Externalismus neigt, der die Metaphorizität der Rede unmetaphorisch zu begründen sucht, – wodurch die Metapher untergraben wird. Vgl. GGW 376, aber auch Jüngels Insistieren mit Luther, die communicatio nicht im Sinne Zwinglis nur als alloiosis zu verstehen (DERS., Vom Tod des lebendigen Gottes, 112f).

[71] P. DE MAN, Rhetorik der Persuasion (Nietzsche), 165f.

[72] Zur Umstrittenheit des Positiven vgl. GGW 289-295.

lasse den »Unfug«, wenn es statt von Wesen und Existenz vom »*Sein* Gottes« (284) spreche, also eine sprachliche Indifferenz (eine bestimmte Unbestimmtheit) gebraucht, um die Unterscheidung zu vermeiden.

Wenn aber ein in kalkulierter Weise törichter ›insipiens‹ wie Blumenberg sich außerstande sähe, diese *Fuge* hinter sich zu lassen, bliebe der Unfug so hartnäckig und belastend wie die angeblich alt werdende Neuzeit und deren Atheismus. Das ›Cogito insipiens‹ bliebe präsent – und sei es auch aporetisch. Die Unausweichlichkeit dieser Aporetik zeigte sich, wenn selbst für Jüngel (wider Willen?) die Identität von Gottes Sein und Sprache brüchig bliebe und er die Fuge (in seinem Sinne) *›nur‹* metaphorisch und damit differenzwahrend aussagen könnte. Denn der Bruch zwischen Sein und Sprache ist auch für ihn ›tiefergehend‹, wenn er erklärt: »Scriptura sacra non est dei loquentis persona!« und zugleich »Verbum dei *est* dei loquentis persona« (210), woraus Jüngel mit Pascal für das Problem der Sagbarkeit Gottes folgert, allein »Dieu parle bien de Dieu« (211). So käme er am Ursprung von Gottes Sagbarkeit bei dessen menschlicher Unsagbarkeit an – wohl wider Willen.[74]

3. Offenbarungsmetaphorik als Flucht in die Metametapher

a) Gegen eine gottlose Sprache nur die Sprache Gottes

Die Denkbarkeit Gottes gründe in seiner Sagbarkeit, die ihrerseits in seinem ›ontologisch positiven‹, unmetaphorischen Wort gründe (503), d.h. sachlogisch invertiert: Die Passion resp. das Kreuz begründe die Sagbarkeit im Wort vom Kreuz, von der her die Analogielehre Jüngels entworfen ist, die den Hintergrund seiner Metaphorologie bildet. Im Rahmen dieser ›Horizontabschreitung‹ ist zunächst der Begründungsrekurs von der Denk- auf die Sagbarkeit nachzuvollziehen.

»Die Frage nach der Denkbarkeit Gottes entscheidet sich daran, ob Gott aufgrund eines solchen Wortes Gottes *sagbar* ist«, und dieses Wort sei das »Ereignis des Wortes …, in dem Gott so zur Sprache kommt, daß er sich selbst mitteilt« (311). Angesichts des exponierten Ontologieprimats läge dieses Seinsereignis aller menschlichen Sprache voraus und geräte als deren ›Entweltlichung‹ zu einer ursprünglichen ›Entsprachlichung‹. Mit der Wendung vom ›Ereignis des Wortes‹ ist noch nicht entschieden, ob hier die Trias von Schrift, Verkündigung und Offenbarung oder Christus allein gemeint ist, was sich aber in einem Vorgriff Jüngels klärt: »die wahre Begründung der

[73] Wobei in konstruktiver Lesart daran zu erinnern ist, daß diese Last nicht das Credo zu tragen hat, sondern in ihm Gott selbst sie auf sich nimmt.

[74] Eine konstruktive Lesart könnte Gottes Reden über Gott als pneumatologisch qualifizierte Metaphorik verstehen. Das Denken und Sagen Gottes wäre Denken und Sagen in der Gegenwart des Geistes. Den atheistischen ›Unfug‹ zu überwinden, wäre dann keine unendliche Aufgabe der Theorie mehr, sondern hätte einen anderen Ort.

einzigen Möglichkeit, Gott zu denken [ist]: Gott am Kreuz« (227, vgl. 278). ›Der gekreuzigte Gott‹ ist der Seinsgrund der Sagbarkeit, weshalb auch gelte »Gott allein [!] als denjenigen [zu] denken, der de deo etwas zu sagen hat«, d.h. »als den *von sich aus Redenden«* (211), – was ernst genommen keine Abgrenzung zur negativen oder paradoxalen Theologie mehr erlauben würde, die doch mit der Gegenbesetzung ›Sagbarkeit‹ überwunden werden soll.[75] Wenn nur Gott *eigentlich* von Gott sprechen kann, wäre die menschliche Sprache (und mit ihr auch die Theologie) zumindest ursprünglich und letztlich uneigentliche Rede – auch als metaphorische. Vielleicht um diese Konsequenz zu vermeiden, spricht Jüngel sonst auch nicht von »Gott am Kreuz«, sondern von dem »Wort vom Kreuz«[76]: »An ihm muß sich alles, was als christlich gelten soll, identifizieren lassen« (312).[77] Es »ist die in menschlicher Sprache ausgesagte Selbstdefinition Gottes« (ebd.)[78], – worin erstens die Implikation einer ursprungslogischen *Vorsprachlichkeit* der nur sekundär *ausgesagten Selbst*definition wie des Definierten liegt und zweitens eine (wohl kaum naive, sondern dezidierte) extern-realistische Auffassung menschlicher Sprache, deren Verhältnis zum Wort Gottes ambig bleibt: »Es ist als Gottes Wort nicht auch schon notwendig Menschenwort. Andererseits erscheint der Ausdruck ›Wort Gottes‹ wenig sinnvoll, wenn darunter nicht ein zur menschlichen Sprache gehörendes Wort verstanden werden soll« (313). In dieser Vagheit streiten miteinander die Hintergrundthese der *Sprachlichkeit von Gottes Sein* und der *ursprünglichen Geschiedenheit von Gottes Sprache und menschlicher Sprache.* »›Sprache Gottes‹ … müßte … ein Geschehen sein, welches die Differenz von Gott und Welt und, ohne diese Differenz aufzuheben,

---

[75] Die negative Theologie in der Sicht Jüngels vernachlässige ich hier mit dem schwachen Grund, daß sie für ihn von sekundärer Bedeutung ist gegenüber Theismus und Atheismus, – was indes nichts daran ändert, daß sie für Jüngels Grundlegung der Sagbarkeit Gottes *der* zu überwindende Widerpart ist (wie wohl auch die paradoxale Theologie von H. Vogel). Daß Jüngel ›die‹ negative Theologie unterinterpretiert und zudem die paradoxale Theologie wie die von Cusanus nicht auf ihre Pointe hin bedenkt, zeigt treffend M. BUNTFUSS, Tradition und Innovation, 139ff, bes. 143ff.

[76] Liegt hierin eine bewußte Doppeldeutigkeit von ›Rede *vom* Kreuz‹ und ›Wort Gottes *am* Kreuz‹, die indifferent zusammenfällt im ›Wort vom Kreuz‹? (Vgl. GGW XI, 44, 209, 248, 270, 273f, 276, 296, 308, 312, 392, 424f).

[77] Wodurch man aber in Identifikations- und Referenzprobleme kommt. Ist die Metapher referentiell (oder besser: wie wird sie referentiell *gebraucht)*? Jüngel meint anscheinend, sie sei dies nicht (GGW 400, zumindest »nicht primär«, 399; vgl. MW 148); aber sowohl seine Grundmetapher von Gottes ›zur Sprache Kommen‹ *fungiert* referentiell, als auch alle anderen theologischen Metaphern, wenn sie am ›objektiven‹ Referenzkriterium des Kreuzes ihre Angemessenheit ausweisen müssen (MW 148, 150f). – Es sei denn, das Kreuz wäre strikt als absolute Metapher zu verstehen, wogegen aber nach Jüngel wohl sein ›ontologisch positiver‹ Status spräche, nicht nur metaphorisch zu sein.

[78] Gilt ›Nemo Deum definit, nisi Deus ipse‹, oder gilt nicht vielmehr ›Deus definiri nequit‹? Rekurriert man auf die *un*metaphorische Selbstdefinition Gottes zur Begründung der religiösen wie theologischen Rede von Gott, kann ursprünglich und letztlich keine Metapher absolut sein.

den Advent Gottes in der Welt involviert« (210). Strikte Geschiedenheit von Gott und Welt, aber doch ursprüngliche und bleibende Einheit von Gottes Sein und Sprache[79], das gilt es gleichsam chalkedonensisch zusammenzudenken. Dieses Denken läuft aber Gefahr, eine normative Verdoppelung ›der‹ Sprache zu provozieren, deren wechselseitiges Übertragungsverhältnis und rhetorische Synthesis verdeckt bleibt. In der Sprache wie in der konkreten Arbeit des Sagens zeigt sich die hartnäckige Wiederkehr der Fuge, der Logik der Differenz.[80] Wie im Säkularisierungsverständnis eine normative Gegenbesetzung die phänomenologische Hinblicknahme übersprang und die eigene Legitimität der Neuzeit bestritt, so kann vermutlich auch hier nur ein theologisch normiertes Sprachverständnis der ›unendlichen Aufgabe‹ einer ›Identität von Identität und Nichtidentität‹ entsprechen. Der Strukturlogik nach müßte hier das theologische Denken Gottes leisten, worauf Hegel aus war. Ob das gelingen kann, ist fraglich. Wenn, so bedürfte es jedenfalls einer pneumatologischen Qualifizierung der Sprache, gerade der metaphorischen.

b) Gottes zur Sprache Kommen zur Sprache bringen

Die Lösung dieser Aufgabe sucht Jüngel in seiner *Analogielehre*[81], die die Begründung seiner Metaphorologie bildet. Im Rekurs auf Aristoteles unterscheidet er die Proportionalitäts- von der Attributionsanalogie. Beiden geht es um die Bezeichnung von Verhältnissen, aber während erstere ähnliche oder identische Relationen von völlig Verschiedenem bezeichnet, benennt letztere verschiedene Relationen von Verschiedenem zu einem Identischen. Für die analogia proportionalitatis gilt a zu b wie c zu d, während in der analogia attributionis sich b, c und d je verschieden gemeinsam zu a verhalten, von dem her sie analogisch bezeichnet werden (368f).[82] Für Thomas

[79] Eine konstruktive Lesart könnte dieses Miteinander von Differenz und Advent als ›Identität von Identität und Nichtidentität‹ zu entfalten versuchen, die pneumatologisch ermöglicht und vollzogen würde. Und ebendies wird die relationale Analogielehre versuchen. – Nur kann man christologisch wie schöpfungstheologisch fragen, ob nicht das Wie der Gegenwart Gottes stets schon und in Christus außergewöhnlich prägnant sein Wort ist, also die Differenz nur als Differenz *innerhalb* der Sprache zu entfalten ist. Jeder Externalismus reißt sprachtheoretisch eine Differenz auf, die nur als sprachinterne denk- und sagbar ist.

[80] Genauer gesagt entsteht eine Verdreifachung: Menschliche Sprache, Gottes Sprache und die auf Gott übertragene, metaphorische menschliche Sprache, – die eine Synthesis der ersten beiden zu leisten hat, während die nicht auf Gott übertragene menschliche Sprache der Uneigentlichkeit zu verfallen droht um der Schöpfer-Geschöpf-Differenz willen (vgl. zur unendlichen Differenz, GGW 361); vgl. M. KAPPES, … keine Menschenlosigkeit Gottes, 107-128, bes. 122ff.

[81] »Im evangelischen Verständnis der Analogie eröffnet sich unseres Erachtens erst der zureichende Grund für die Sagbarkeit Gottes« (GGW 356). Vgl. zum Hintergrund E. JÜNGEL, Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths.

[82] Als Beispiel führt Jüngel an, daß der Körper, die Medizin, der Urin, die Gesichtsfarbe oder die Kleidung gesund genannt werden können.

(371-376) wie für Kant (363, 376) stellt Jüngel eine Konfundierung beider Analogietypen fest, die für die traditionelle Analogielehre bezeichnend sei. Seines Erachtens ist dagegen allein die Proportionalitätsanalogie theologisch sinnvoll (377f), da sie als Ordnungsanalogie (370) keine ontologischen Abhängigkeitsverhältnisse von a zu b, c und d unterstelle und damit in der Lage sei, streng die Schöpfer-Geschöpf-Differenz zu wahren (361). Die »schlechthinnige Verschiedenheit« droht aber die Verständlichkeit des Verhältnisses der Relationen zu gefährden, die solange nicht möglich wäre, als nicht das bedeutungsgebende Verhältnis »vertraut« ist[83] (377, vgl. 364f, MW 146ff), d.h. Gottes Verhältnis zu irgendetwas Bekanntem muß vorgängig bekannt sein. Im Horizont seiner neuzeitlichen Verborgenheit und »Unbekanntheit« (378) ist daher die Attributionsanalogie schlicht unverständlich, da sie auf Unbekanntheit rekurriere (378f) und es damit steigere bis in »die unheimliche Fremdheit« (379).[84] Aber dieser Einwand träfe auch die Proportionalitätsanalogie, die $x \rightarrow a$ als bekannt setzen muß, und zwar *meta*metaphorisch als Selbstkundgabe Gottes.

Jüngels Intention, gegen die ontologische Abhängigkeit der Attributionsanalogie und gegen die negative Theologie *eine immer noch größere Unterschiedenheit von Gott und Welt und zugleich ›mehr als das‹, eine immer noch größere Sagbarkeit Gottes* zu begründen, findet er in der *»Analogie des Advent«* (389) erfüllt. »Der zur Welt kommende Gott ($x \rightarrow a$) bedient sich des Selbstverständlichen dieser Welt so, daß er sich als der ihm gegenüber Selbstverständlichere erweist«, – was aber nur erfahrbar und verständlich werde, »wenn

---

[83] Die Relationenanalogie als Gleichheit der Relationen zwischen vollkommen Verschiedenem (A:B = C:D) behauptet, daß die Relation der Relationen analog sei, oder – hier besteht die Zweideutigkeit – identisch und daher univok. Wenn man zudem die völlige Verschiedenheit der ersten beiden von den anderen beiden Relaten impliziert, müssen mindestens drei Relate bekannt sein, um sinnvoll von der Relationenrelation reden zu können, wenn nicht sogar mit der These der totalen Verschiedenheit alle vier Relate als bekannt behandelt werden. CHR. STRUB formuliert das Dilemma folgendermaßen: »Entweder gibt es keinen Einstieg in das Analogieverhältnis, oder das erste Teilverhältnis muß verstehbar sein; um dann das zweite Teilverhältnis verstehen zu können, muß zwischen beiden Analogieverhältnissen Gleichheit oder eine andere bestimmte Beziehung bestehen. Damit ist aber die Analogie auf Univozität reduziert. Wenn man aber die Forderung beibehält, beide Teilverhältnisse müßten ungleich sein, das Verhältnis der Ungleichheit aber nicht näher bestimmt, so ist die Kenntnis *beider* Einzelrelationen vorausgesetzt« (Kalkulierte Absurditäten, 486).

[84] Die kausale Abhängigkeit der Welt von einem unbekannten Grund werde neuzeitlich in der Tradition von Kant, Spinoza und Schleiermacher ausgeführt und sei »dominant agnostisch« (GGW 381). Gott und Mensch seien nicht nur »unendlich *unterschieden*«, sondern *»toto coelo verschieden«* gedacht, und das bedeute: »Gott darf nicht menschlich sein« (382). Diese totale Verschiedenheit sei zu bestreiten um der Unterschiedenheit willen (383), – diese basale Unterscheidungsunterscheidung wird allerdings von Jüngel nicht näher differenziert, die Abgrenzung bleibt in diesem Punkt mithin behauptet. Sie berührt sich mit Blumenbergs Hinweis auf die unglückliche Konkurrenz, Gott in der ›kühnsten Metapher‹ als den ›ganz Anderen‹ zu denken (AAR 135).

Gott die weltliche Selbstverständlichkeit (b:c) sozusagen erobert und sich in ihr und mit ihrer Hilfe als der Selbstverständlichere durchsetzt« (390, vgl. 422, 518ff). Gottes ›zur Welt Kommen‹ ist demnach die Möglichkeitsbedingung der analogen Rede von ihm, in der die Welt (a) und Gottes Kommen (x →) als bekannt (resp. offenbar) in Anspruch genommen werden. Das ›Universum der Selbstverständlichkeit‹ scheint also hermeneutisch aufgenommen zu werden, – wenn denn ›die Welt‹ in dieser Relation nicht in einem ganz neuen Licht erschiene. Die Wirklichkeit der Welt wie das *vor*analogische Seinsgeschehen des Kommens Gottes als Er*möglichung* der Analogie müssen in deren Entfaltung schon in Anspruch genommen werden. Die Analogie (wie Jüngels Theorie) lebt also von einer doppelten vorgängigen Vertrautheit, deren Darstellung strikt sprach*intern* verfahren muß (intern-realistisch), aber von *vor*sprachlichen *Relaten* her gedacht zu sein scheint.[85]

Die analogische Relation von x → a ist allerdings im neuzeitlichen ›Universum der Selbstverständlichkeit‹ von ›unheimlicher Fremdheit‹, so daß deren Verständlichkeit ›weltlich nichtnotwendig‹ ist – zumal im Horizont einer nachanalogischen Ontologie der Moderne (Chr. Strub). Dieses Dilemma scheint Jüngel überwinden zu wollen, indem er die Vertrautheit in bemerkenswert eindringlicher Metaphorik[86] von Eroberung und Selbstdurchsetzung darstellt, in der die alltagssprachlichen Vertrautheiten erst überwältigt werden müssen, um ›gotteswürdig‹ zu werden (vgl. 31). Die *Eroberung des Selbstverständlichen* erscheint nötig, weil die Welt »von sich aus schlechterdings keinen Hinweis auf Gott zu geben vermag«, und erst als ›eroberte‹ »beginnt [sie] dann für Gott zu sprechen« (389), – nachdem sie zuvor zum Schweigen gebracht wurde.[87] Dieser Zirkel von Eroberung, Selbstdurchsetzung Gottes und Steigerung des Selbstverständlichen scheint mir die Tragfähigkeit des Rekurses auf die Lebenswelt in eins zu untergraben, indem die Lebenswelt aufgenommen, annihiliert und durch eine ganz neue, selbstverständliche*re* gegenbesetzt wird. Das intendierte *Zugleich* von völliger Unterschiedenheit von Gott und Welt und immer noch größerer Vertrautheit von Gott als dem Geheimnis und seiner Welt ist nur schwer sagbar und denkbar.[88] Die Emphase der Eroberung *und* Steigerung des Selbstverständlichen ist schwer-

---

[85] Dennoch scheint mir in konstruktiver Lesart Jüngels Analogie einen *Primat der Relation* zur Sprache bringen zu wollen. Denn x → a ist nicht eine sekundäre Relation vorgängiger Relate, sondern ein Relationsgeschehen, in dem beide Relate erst werden, was sie in der Relation sind. Das ›Kommen‹ wie der ›Advent‹ sind der metaphorische Ausdruck dieses intendierten Primats der Relation.

[86] I.S. Blumenbergs wäre das wohl ein Fall des sog. ›theologischen Absolutismus‹; wobei allerdings daran zu erinnern ist, daß dieser Vorwurf gegen ›den‹ Nominalismus begründet bestreitbar ist. Vgl. J. GOLDSTEIN, Nominalismus und Moderne, 97ff, 171ff, 176ff.

[87] Es könnte ein ›frommer Wunsch‹ sein, daß die *eroberte* Lebenswelt für Gott zu sprechen beginne. Daß die intendierte ›selbstverständlichere‹ Selbstverständlichkeit sich keineswegs von selbst versteht, bemerkt Jüngel sc. (DERS., Vorwort [zu den ›Entsprechungen‹], 8).

lich *denkbar* und *nachvollziehbar,* – denn heilvolle Vertrautheit kann nicht Folge der *Selbstdurchsetzung* eines Fremden sein. So zeigt sich hier die Verlegenheit von »Evidenzmangel und Handlungszwang« (Wirkl 117) als Inbegriff der rhetorischen Situation, der auch die Theologie nicht enthoben ist. Solo verbo bleibt nur die Macht der Metapher von Gottes Selbstdurchsetzung, um die Selbstverständlichkeitssteigerung vor Augen zu führen. Die Prävalenz der Sagbarkeit vor der Denkbarkeit kann in kritischer Lesart kippen: Die Sagbarkeit eröffnet nicht selbstverständlich die Denkbarkeit, sondern formuliert erst die Frage, die auf diesem Umweg wiederkehrt, trotz aller Dominanz der Antwort.

Die bedeutungssichernde *Identität* (von Identität und Nichtidentität) *der Analogie* versucht Jüngel mit der Figur der *Entsprechung* zu erhellen: »es gilt, das Evangelium als Ereignis der Entsprechung zu verstehen« (390), wodurch die Relationenrelation der Analogie erst verständlich werde. Jüngels symboltheoretischer Hauptsatz lautet dementsprechend: »Ohne Analogie keine Theologie!«[89]. »Der Ereignischarakter dieses Geschehens [des Kreuzestodes Jesu], seine δύναμις, teilt sich der Sprache mit, die davon redet« (392, vgl. 411). Das hieße in der analogen Rede vom Kreuzesgeschehen ereignet sich

---

[88] Nur, *daß* in Entsprechung zu Gott erzählt wird und *daß* x → a und die Relationenrelation verständlich und denkbar sei, hängt daran, den »Anspruch solcher Rede, Gott zu entsprechen, im Sinne einer Hypothese vorauszusetzen« (GGW 391). Es wäre wissenschaftstheoretisch unsinnig, diese Voraussetzung etwa als ›bloß gesetzt‹ anzugreifen – was sollte sie sonst sein? –, aber um willen dieser Hypothese müßte das Denken der Denkbarkeit und das wissenschaftliche Sagen der Sagbarkeit eine (zeitweilige) – etwa metaphorologisch nachdenkliche – Distanz einnehmen, die sich nicht mit der *Behauptung* der Destruktion der lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten und der göttlichen Steigerung der (welcher?) Selbstverständlichkeit begnügen könnte. – Vgl. die ambige These einer Logik der ›Aufhebung‹: »Daß Gott zur Welt kommt, ist unter den Bedingungen der Welt aber eben nicht zu sehen ... Sollte eine *solche* Erscheinung denkbar sein, dann nur als eine durch sie geschehende Aufhebung der Welt« (518f).

[89] E. JÜNGEL, Vorwort, 7; vgl. DERS., Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie, bes. 230ff (zu Barths Setzung des ›omne ens est *verum*‹). Gäbe es dann in einer *nachanalogischen* Ontologie keine Theologie mehr? Jüngels Grundsatz wendet sich zu Recht gegen das Univozitätsideal, akzeptiert dabei aber indirekt die Orientierung durch die Unterscheidung von Univozität und Äquivozität. Die Notwendigkeit der Analogie wäre verständlich als vorkritische Version der Notwendigkeit von Symbolisierung und Schematisierung, wie sie Kant und mit ihm Blumenberg vertreten. Nur, als Funktion einer Analogielehre gäbe es keine absolute Metapher. Aber gerade sie ist ein Weg in einer nachanalogischen Ontologie der offenen Welt und der Pluralität von Lebenswelten Gott nicht unsagbar werden zu lassen. Vgl. CHR. STRUB, Kalkulierte Absurditäten, 471ff; DERS., Metasprache der Metapher; DERS. Abbilden und Schaffen von Ähnlichkeiten; und (de facto deutlich gegen Jüngel) I.U. DALFERTH, Ohne Ähnlichkeit. Zum theologischen Umgang mit Metaphern. Vgl. aber auch Blumenbergs Formulierung: »Die Analogie ist der Realismus der Metapher« (SZ 88), was entweder doxographisch (im Blick auf die Vormoderne, SZ 86 geht es um den ›Realismus der Christologie‹) oder kritisch zu verstehen ist, ansonsten aber schlicht falsch wäre.

dieses Seinsgeschehen: Im Wort vom Kreuz kommt Gott zur Welt, indem er zur Sprache kommt. Anhand von 2Kor 1,18-21 wird am göttlichen »›Ja‹« (392) die Ermöglichung und die Struktur dieses Geschehens erläutert. Paulus »überträgt das Modell menschlicher Rede auf Gott, weil er die eigene apostolische Rede überhaupt nur als die Explikation eines in ihr zum Schluß kommenden göttlichen Urteils verstehen kann« (393). Der entscheidende Unterschied zu Blumenberg ist demnach, daß *Evidenzzwang* statt Evidenzmangel hier der Metapher zugrunde liegt. Und in Jüngels Rekurs auf Paulus stellt sich indirekt sein eigener metaphorologischer Umweg dar, auf Gott das ›Modell‹ der Sprache zu übertragen, geleitet von der Grundmetapher vom Wort Gottes.[90] Die Struktur der hier ›urbildlich‹ dargestellten Übertragung faßt Jüngel in der elegant kalkulierten *doppeldeutbaren Metapher von Gottes ›zur Sprache Kommen‹*. In deren sorgfältig bestimmter Unbestimmtheit vereinen sich paulinisch gesagt Heilstat und Heilswort in der *metaphorischen Einheit von Gottes zur Welt Kommen als zur Sprache Kommen und seinem zur Sprache gebracht Werden*.[91] Darin wird die Figur der unio und unitio auf die Vereinigung von Gott und Welt oder Gottes Wort und Menschenwort *übertragen* (vgl. 444) mit der binnenperspektivischen Evidenz der Eigentlichkeit dieser Übertragung. Das Paradigma der Sagbarkeit Gottes ist damit *eine absolute Metapher*, die als *die* Grundmetapher der ›Theologie des Gekreuzigten‹ fungiert. Nur würde diese Metapher untergraben, wenn das *Ereignis* der Offenbarung wie der Tod Gottes *eigentlich* unmetaphorisch wäre. Nur mit einer absoluten und nicht mit einer von einem Seinsgeschehen abkünftigen Metapher wäre diese differenzwahrende Synthesis denk- und sagbar. Der Sinn von Sein in Jüngels Ontologieprimat ist daher konstruktiv von dem Sinn des Seinsgeschehens als *Sprach*geschehen her zu verstehen. So gelesen wäre das ›Mehr als Metapher‹ ›nur‹ die metaphorologische Pointe, daß die absolute Metapher mehr als ›nur‹ eine Metapher im traditionellen Sinne ist. Alle externalistisch klingenden Formulierungen und der Zug zur unmetaphorischen Begründung der metaphorischen Rede wären dann aber einzuklammern.

Die ›Identität von Identität und Nichtidentität‹ ist dann von der differenzwahrenden Differenzverarbeitung der Metapher her zu bestimmen. Wie der Glaube die Einheit von Gottes Existenz und Wesen wahren soll (259, wohl eine Breviloquenz), indem er sie als Gottes *Sein* denke, so hier die *Einheit von Gottes Wort und Menschenwort,* die ihren Grundsatz hat in Gottes zur Sprache Kommen und ihre ursprüngliche Ausdrucksgestalt im Wort vom Kreuz. Die Schöpfer-Geschöpf-Differenz sei in dieser Übertragung »die Dif-

[90] Jüngel ›überträgt‹ Paulus hier in die Rolle eines apostolischen Urbildes der metaphorischen Rede von Gott – zur Sicherung seiner eigenen Rede von Gott und zur ›Begründung‹ der Denk- und Sagbarkeit Gottes.

[91] »Der Sachverhalt teilt sich so mit, daß zwischen ihm und der Rede von ihm nur durch eine Abstraktion unterschieden werden kann« (GGW 392).

ferenz einer inmitten noch so großer Unähnlichkeit immer noch größeren Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch« (393, vgl. 403, 408, 411).[92] Diese Ähnlichkeit sei »*mehr als nur Identität*«, indem sie »den *konkreten Unterschied* zwischen Gott und Mensch freigibt« (394). In dieser Grundformel der »Analogie des Advents« ist der ›Advent‹ der Inkarnation maßgeblich: ›Mehr als Identität‹ bei aller Differenz wäre theologisch verständlich als Rückübertragung der Personstruktur Christi in die Analogietheorie, wie sie bereits in der Erörterung der communicatio idiomatum begegnete. Die Relation der Analogie wird von der Differenzeinheit seiner Person her entworfen, und darin besteht die theologische wie symboltheoretische Pointe dieser christologischen Metaphorologie, die verfehlt würde, wenn man bloß ein vorgängiges traditionelles Analogieverständnis unterstellte, wie auch, wenn man auf eine leicht zuhandene Identitätstheorie etwa der transzendentalen Subjektivität rekurrierte.

Symboltheoretisch und näherhin metaphorologisch ist allerdings fraglich, ob hier überhaupt noch von *›Analogie‹* die Rede sein muß (mit der Univozität und Äquivokation orientierend blieben), und ob nicht vielmehr ein nicht-analogischer und vortheoretischer *Vollzug* maßgeblich ist. Die Beispiele sind meist klüger als deren Theorie. Für Jüngel scheint mir ursprünglich nicht die Analogie, sondern die so *vor*- wie *nach*analogisch sag- und denkbare *Gleichnis*rede Jesu leitend zu sein. Daß »der Mensch Jesus *das Gleichnis Gottes* ist … hat als Grundsatz einer Hermeneutik der Sagbarkeit Gottes zu gelten« (394). Hermeneutisch gesehen scheint für die Analogietheorie das Phänomen der Gleichnisrede leitend zu sein (403ff); in seiner analogietheoretischen Explikation wird es aber lediglich gebraucht, um Gottes Selbstdurchsetzung in seinem Wort als theologisch ›definitive‹ Eroberung und Steigerung der Lebenswelt geltend zu machen. Eigentlich aber sind die vortheoretischen Gleichnisse die Urstiftung der Denk- und Sagbarkeit Gottes und damit auch der Ursprung der Christologie. Im Entwurf der ›Theologie des Gekreuzigten‹ übernimmt aber das Analogiemodell die Herrschaft über die vortheoretischen Phänomene. *Jesus* als *»Gleichnis Gottes«* sei eine übertragene Darstellung des Verhältnisses von x → a durch die Relation von b:c. Die semiotisch-dynamische Relation des Gleichnisses wird auf die Person Jesu übertragen, um damit die neue Analogie grundzulegen. Und hier liegt der *problematische* theoriebildende Übergang vom vortheoretischen Vollzug zur theoretischen Begründung der Analogietheologie. Denn das Gleichnis analogietheoretisch zu verstehen und zudem zur Selbstbegründung der Analogielehre zu gebrauchen, ist mitnichten aus dem Gleichnis selbst verständlich. *Auf diesem Weg behauptet Jüngel die Analogielehre als ›mehr als notwendige‹ Darstellungs- und Denkform der Theologie.* Mittels der (vermeintlichen) Analogie im Gleichnis entwirft er der Analogielehre wie der entsprechenden Analogietheologie ihren eigenen Seinsgrund.

---

[92] Unter Voraussetzung des vorsprachlichen Ereignisses (GGW 393)!

Soweit läge eine nur *potentiell* vitiöse *reziproke Selbstanwendung der Analogielehre* vor[93], wenn nicht an deren höchstem Punkt *Gott als von sich aus Redender* sich selbst durchsetzend zur Sprache Kommender und so *als the-ontologischer Letztgrund* gedacht würde, der die aufbauende Selbstanwendung sprengt um einer rein einlinigen Begründungsfigur ab extra willen, die die zirkuläre Selbstanwendung (faktisch vitiös) verdeckt. Der Aufbau vom Phänomen der Gleichnisrede her wird theoretisch überwältigt und ursprungslogisch sogar die Herrschaft des Analogiemodells noch einmal beherrscht (oder zugunsten der Phänomene gebrochen?), wenn letztlich von einem analogielosen (und so ›an sich‹ sprachlosen?) Seinsgeschehen her argumentiert wird: »Gott ist im Seienden als solchem analogielos« (529). Die Sprengkraft und ›nichtende‹ Wirkung dieser Figur hat anthropologisch und sprachphänomenologisch unglückliche Konsequenzen, die angesichts des phänomenalen Anfangs unnötig wären: »Das den Menschen auf Gott anredende Wort Gottes wirkt also um eines Neuen willen annihilierend. Es ist … vernichtend« (236). Was ein Gleichnis ist, bestimmt daher nicht die Metaphorologie bzw. die Gleichnistheorie, sondern Christus allein, – also doch wohl seine Gleichnisrede. Soweit wäre das ein phänomenologischer Einwand zur ›Rettung der Phänomene‹, *wenn* sie den maßgeblich blieben. Aber die Gleichnisse als Basisphänomene der Theologie werden unterlaufen im Rekurs auf den unvordenklichen Seinsgrund aller gotteswürdigen Rede: »Gott zu entsprechen ist der Sprache als solcher nicht möglich« (395). Warum dieses Verdikt über die Abstraktion einer ›Sprache als solcher‹? Wir haben es stets mit der *gesprochenen* Sprache zu tun, wie mit Levinas' ›Sagen‹, und warum soll sie nicht vermögen, Gott zu entsprechen? Nicht nur, daß Jüngel selber in seiner metaphorologischen Studie durchaus dem*entsprechend* verfährt, sondern die Kehrseite seiner theologischen Norm annihiliert unglücklicherweise den hermeneutischen Reichtum seiner ›Hinblicknahme‹ auf die metaphorische Rede. Wenn hier das Neue in seinem Rückbezug auf die Phänomene vernichtend wirkt, mag man schließlich fragen, in welcher Wirklichkeit der Glaube denn lokalisiert wird, wenn sie die Vernichtung der lebendigen Sprache bedeuten würde?[94] Hier zeigt sich eine theologische Übertreibung des ›absolut Neuen‹, das, wie der Blick in die Sonne, den Blick auf die Phänomene erblinden läßt. Jesu Gleichnisse jedenfalls sind gerade absolute Figuren der Entsprechung der Sprache ohne deren Vernichtung im Licht einer schlechthinni-

---

[93] Als Problem bleibt auch, daß durch diese hypostasierende Übertragung das Übertragene (Gleichnis, Metapher etc.) allererst ermöglicht werde, obgleich es doch in der Gleichnisrede Jesu vorgefunden und in der Schematisierung durch die Theologie stets schon beansprucht wird. Der Zirkel wäre hier kein Einwand, wenn nicht als principium primum ein ›allein von sich aus Reden‹ geltend gemacht würde, wodurch das konstruktive Wechselverhältnis des Zirkels vitiös negiert wird.

[94] Konstruktiv wäre diese annihilatio als *Verwandlung* der Sprache *im neuen Umgang* mit ihr zu entfalten. Wenn die abstrakte ›Sprache als solche‹ Gott nie zu entsprechen vermag, vermag der Sprach*gebrauch* das durchaus, – und hier könnte die Pointe Jüngels liegen.

gen Neuheit. Deswegen gefährden sie nicht die Weltlichkeit der Welt, sondern vollenden sie.

Die »implizite Christologie« seiner Verkündigung wie die »explizierte Christologie« als Wort vom Kreuz begründe, so Jüngel, »das beide Sprachereignisse ermöglichende extra nos der Sprache Gottes. Allein in diesem extra nos ist der Ursprung der Christologie zu finden« (PJ 283). Die Grunddifferenz des *extra nos* untergräbt aber die *Metametapher* von der »Sprache Gottes«, sofern hier unsere Sprache (und damit auch die Metapher von der ›Sprache Gottes‹) durch ein sprachlich *unzugängliches,* für uns *außer*sprachlichen Ereignis begründet wird. Die sprachexterne Sprache Gottes ist konstruktiv gelesen ein kalkuliertes Paradox, das die Gott entsprechende Sprache gerade *sprachlich* faßt und die Darstellung Gottes nicht ihr auflädt, sondern Gottes Wort sein läßt. Aber diese Pointe hat ihre unglückliche Kehrseite darin, daß unsere Sprache externalistisch begründet wird: *Bei noch so großer Sagbarkeit Gottes folgt hier eine immer noch größere Schweigsamkeit des Menschen wie eine immer noch größere Unsagbarkeit im Horizont der ›natürlichen‹ Sprache*, – denn nur Gott rede gut von Gott, nicht aber die gottlose ›Sprache als solche‹. Damit aber bleibt die *Konkurrenz* von Gott und Mensch basal resp. die der Sprache Gottes gegenüber der des Menschen, dem ›Nemo contra Deum, nisi Deus ipse‹ entsprechend, wohingegen Blumenberg gerade Gott *wie* Mensch von dieser Konkurrenz zu entlasten sucht (Mtp). Die kontraintentionale Kehrseite von Jüngels Pointe entspricht dem undenkbaren und unsagbaren Zugleich der Identität von Gottes Sein und *seiner* Sprache einerseits und der völligen Differenz von seiner Sprache und *unserer* Sprache andererseits, zwischen denen eine Übertragung nicht kraft unserer Sprache möglich sei, sondern antithetisch nur als Gottes »zur Sprache Kommen« gedacht werden dürfe, – auch wenn Gott glücklicherweise zu *unserer* Sprache kommt und sein Kommen nur zirkulär *in* unserer Sprache zur Sprache *gebracht* werden kann.[95] Würde die auch für Gott irreduzible Faktizität unserer Sprache erst annihiliert werden müssen, würde dieser Zirkel vitiös (aber auch erst dann).

---

[95] In der Sprache sie selbst durch etwas strikt außer ihr zu begründen, ist entweder faktisch vitiös oder kalkuliert absurd resp. paradox. Die Pointe liegt semiotisch gesehen in der Funktion von Gottes zur Sprache Kommen als dynamischem Objekt der Ermöglichung von Sprache; die Kehrseite ist der bereits genannte begründungstheoretische Externalismus. – Im Anschluß an E. Fuchs verstand JÜNGEL in ›Paulus und Jesus‹ die Gleichnisrede Jesus so, daß die »*eschatologische Identität* … sich als *sprachliche Differenz* innerhalb der Geschichte« zeigt im Übergang von der βασιλεία τοῦ ϑεοῦ zur δικαιοσύνη ϑεοῦ, und das heißt, den »Zeitwechsel als Sprachwechsel« (PJ 282) im Rahmen der menschlichen Sprache zu verstehen. Diese Eigenwürde menschlicher Sprache kommt zentral zum Ausdruck in dem »Grund-Satz« von Fuchs, daß »›die Sprache dem Wirklichen zu seiner Wahrheit verhelfe‹«, wodurch die Sprachdifferenz »als eine ›Regel‹ der Sprachlehre des Glaubens eingeübt« werde, durch die die »Differenz von Gott und Welt zur Sprache« komme (PJ 128). Fuchs schreibt der »Verkündigung Jesu als solcher eine analogische Kraft« (PJ 132) zu, die den Anfang bei der Gleichnisrede nimmt, ohne sie wie Jüngel auf eine ontologische Seinsgrundlegung der Analogie mit x → a zu hintergehen; vgl. GGW 517-522.

Ebendies vermeidet die absolute Metapher, und darin ist sie, mit Lichtenberg zu sagen, klüger als ihr Verfasser oder zumindest als eine ihr nicht entsprechende Analogietheorie.

Der *ontologisch absolute und normative Geltungsanspruch* der Metametapher von Gottes zur Sprache Kommen bestimmt (retrospektiv gesehen) bereits Jüngels frühe Erwägungen über eine »phänomengeschichtliche Methode«, die ihre »Voraussetzung« darin hat, »daß der ›Akt-Intentionalität‹ des ›*zu* den Sachen selbst‹ vordringenden Verstandes eine den forschenden und verstehenden Verstand bedingende ›Akt-Extentionalität‹ *von* den Sachen selbst *her* zuvorkommt« (PJ 5), d.h. für eine hermeneutische Phänomenologie der Gleichnisse, daß ihre Phänomene durch Gottes ›zur Sprache Kommen‹ konstituiert werden, so daß auch im Horizont von Jüngels früher Gleichnistheorie nicht die intentionale Vernunft ›zur Sprache kommt‹, sondern in phänomenologisch paradoxer und theologisch strikt positiver Weise Gott zur von ihm erst konstituierten Sprache komme. – Die Akt-Intentionalität ist schon phänomenologisch problematisch wegen ihrer gegenstandstheoretischen Engführung, die bereits Tugendhat[96] kritisiert hat. Phänomenologisch kaum noch verständlich ist aber deren Inversion zur »Akt-Extentionalität«, die allerdings vielleicht verständlich würde, wenn man sie theologisch rückübertrüge: Die begründungstheoretische Figur der Intentionalitätskonstitution ›ab extra‹ durch das Phänomen von Gottes zur Sprache Kommen in seiner Inkarnation versucht anscheinend Gottes sprachschöpferische Kraft selber mitzuvollziehen und so darzustellen in dem Neologismus der ›Extentionalität‹. In die Sprache verstrickt kann der Versuch, aus ihr auszubrechen, um Gottes ›Einbrechen‹ in die Sprache darzustellen, nur in Neuprägungen und Variationen bestehen, die allerdings mehr oder minder gezwungen sein können. Das ›zur Sprache Kommen‹ würde dabei vitiös, wenn der Aufbau der neuen Sprache notwendig Abbau der faktizitären wäre. Vielmehr wird die Sprache neu *gebraucht* in der Form*varianz*, die gerade der vorgängigen Sprachgeschichten bedarf.

c) Gottes Metapher und unsere Metaphern

Jüngels Analogielehre ist die Hintergrundtheorie seiner *Metaphorologie,* in der dementsprechend die Probleme fortgeschrieben werden. Wie bei seiner Theismuskritik und der Destruktion des aristotelischen Wirklichkeitsprimats setzt sein Aufsatz zur metaphorischen Wahrheit bei Aristoteles ein (MW 113-137), um ihn von zwei (schon bei ihm gesehenen) Phänomenen her grundsätzlich zu ›verwinden‹ (MW 132-137): dem Anredecharakter der Metapher und ihrer Unausweichlichkeit im Fall der Katachrese (MW 133f). Der Auseinandersetzung mit Aristoteles legt Jüngel die leitenden Fragen zugrunde: »was ist eigentlich eigentliche Redeweise?« (MW 105) und »Wie also kommt Wahrheit zur Sprache?« (MW 113).[97] In hermeneutischer Zugangsweise zeigen sich Jüngels metaphorologische Grundfragen als Aufnahmen von Fragen der Sprachwissenschaft und -philosophie, die im Horizont der ›evangelischen‹ Analogielehre allerdings als im Grunde längst beantwor-

---

[96] E. TUGENDHAT, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, 143-174, 291-297, 358-363; DERS., Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 15-26.

[97] Vgl. »Was also ist das: metaphorische Rede? Wie verhält sich die μεταφορά zur ἀλήθεια?« (MW 106), – diese allgemeinen Fragen haben die besonderen Intentionen (und Antworten) zur Voraussetzung, die bereits oben eigens thematisiert wurden.

ten gelten. »Die Sprache des Glaubens setzt Offenbarung voraus« (MW 103), so daß die beiden Fragen hier letztlich ›nur‹ Anlaß zur Entfaltung der Antwort sind. »Weil der christliche Glaube von Gott zu reden hat, wenn er die Wahrheit sagen will, deshalb muß er mehr sagen, als die Wirklichkeit der Welt zu sagen vermag« (MW 104). Mit dieser Lösungsgewißheit sind die Fragen kaum gestellt, längst entschieden, so daß die ›Metaphorische Wahrheit‹ zwar im Anschluß an die neuere Sprachwissenschaft entfaltet wird, dabei indes ›lediglich‹ die vorgefaßten theologischen Antworten zur Geltung bringt. Auf dem ›metaphorologischen Umweg‹ der hermeneutischen Hinblicknahme auf die Metapher und ihre Theorien entfaltet Jüngel darüber hinaus indirekt eine sekundäre Rationalisierung der eigenen Metaphernpraxis. Er steht hier, wie in ›Gott als Geheimnis der Welt‹, auch *hinter den Reihen* an einem jeder Seinsgrundfraglichkeit enthobenen Ort, im Unterschied zu Blumenbergs kalkulierter Verstrickung in die thematischen Reihen.

Mit Blumenbergs Worten kritisiert Jüngel das tradierte Urteil, eine Metapher sei uneigentliche Rede und »›nur Mittel der *Wirkung* der Aussage‹« (MW 111). Allerdings ist Jüngels Intention, die Eigentlichkeit der Metapher nicht aus dem Evidenz- und Wahrheitsmangel der rhetorischen Situation zu begründen, sondern aus ihrer theologischen Wahrheit. Durch diesen Rekurs wird seine Metaphorologie indirekt zum *Mittel der Behauptung seiner Theologie* und deren effektiver Dimension. In der agonalen Konstellation des ›Streites gegen Theismus und Atheismus‹ hat die Metaphorik auch eine legitime polemische Funktion. Absolut zu sein, heißt nicht, kein ›Mittel der Wirkung der Aussage‹ mehr sein zu können, wofür Jüngels eigene Metaphorik prägnante Beispiele bietet, wie oben ausgeführt. Seine metaphorologische Studie zielt aber auf ›mehr‹: »läßt sich Wahrheit so denken, daß sie bei der Entdeckung dessen, was hernach ›wahr‹ heißt, als Wahrheit dabei ist?« (MW 113), läßt sie sich als Sprachereignis einer treffenden Analogie, eines geglückten Gleichnisses oder einer gelingenden Metapher denken[98], d.h. als Entdeckung[99], statt als Satzwahrheit? *Möglich* werde das zu denken durch den *Anrede*charakter der Metapher, denn die »Sprache als Anrede kann der Wahrheit nicht einfach fremder sein als die Sprache als Aussage« (MW 133), – was als ›Begründung‹ indes nur dem genügen wird, der hier ohnehin zustimmt. Theologisch wird man dem soweit gerne zustimmen, als man die hier leitende dialogische resp. kommunikative Perspektive dieser Hermeneutik teilt. Der mitgesetzte Geltungsanspruch und der Modus der Behauptung würde Blumenberg aber vermutlich als Version des ›theologischen Absolutismus‹ erscheinen.[100] Zurückhaltender formuliert wird die vorgängige ›Gabe‹

[98] Zur *geglückten* Metapher vgl. MW 125, 131, 147.

[99] Diese Figur impliziert eine *geschlossene* Welt, in der schon da ist, was nur entdeckt wird; in einer offenen hingegen (wie sie sich schon bei Cusanus ankündigt) kann Wahrheit durchaus *erfunden* werden, ohne verdächtig zu sein. Seltsam ist, daß Jüngels Möglichkeitsprimat ihn nicht von der exklusiven Auszeichnung der Entdeckung Abstand nehmen läßt.

der Wahrheit zum Rekursgrund theoretischer Geltungsansprüche. Die Lebenswahrheit des Vollzugs metaphorischer Rede wird von der Theorie in Anspruch genommen, die damit so ›unbeweisbar und unwiderlegbar‹ wird wie Blumenbergs prägnante Vermutungen (H 22). Konstruktiv gelesen zehrt die theologische Metapherntheorie von der ihr vorausliegenden Wahrheit des Lebens, die in der ›Metaphorischen Wahrheit‹ lebensweltthermeneutisch befragt wird. Kritisch gelesen vollzieht sich eine (kalkulierte?) Metabasis, indem die Theorie behauptend geltend macht, was im vortheoretischen Vollzug seinen Sitz im Leben hat.

Die Unvermeidbarkeit der Metapher, die traditionell in der Katachrese schon zugestanden wurde, generalisiert Jüngel mit dem Argument: »es besteht Veranlassung zu der sehr viel weiter gehenden … Vermutung, daß auch die als herrschende Bezeichnung geltenden Wörter zum großen Teil ursprünglich solche Metaphern waren«, so daß die »Katachrese aus dem Grundvorgang der μεταφορά« zu verstehen sei (MW 134). Der Grund für die Generalisierung ist die lebensweltliche Funktion der Katachrese, Worte für bisher Unbenanntes zu (er)finden bis zu den abstrakten Begriffen (wie der ›Katachrese‹ selber). *Diese* sprachphänomenologische Beobachtung und deren vermutungsweise Ausweitung trägt aber noch nicht die viel weitergehende These, die μεταφορά sei *der Grundvorgang* der Sprache, auch wenn man dem zuzustimmen geneigt wäre. Das zu explizieren, bedürfte es einer spekulativen Ursprungsthese wie bei Vico, oder aber eines semiotischen Begriffs zentrifugaler Semiose resp. der Metaphorizität.[101] Jüngels starke These der Sprachgenese aus der μεταφορά operiert demgegenüber mit einem Begründungsgang, der bereits in den Eingangsfragen impliziert ist und erst allmählich explizit wird: Die (1) »bestimmten Metaphern« sind Ereignisse der (2) »durchgehend metaphorische[n] Struktur der Sprache«[102], die in der (3) »Wahrheit als Ereignis der μεταφορά« gründet (MW 142, vgl. 139, 140, 146, 151f, 155). Erst rückwärts gelesen erschließt sich der teleologische wie ursprungslogische Aufbau der ›Metaphorischen Wahrheit‹ und ihre perspektivische Plausibilität.

---

[100] Andererseits zeigt sich hier, daß dieser Absolutismusvorwurf Blumenbergs gegen den Nominalismus wie gegen den sog. Barthianismus nicht die lebensweltlichen Antriebe dieser Theologien nachvollzieht, also ihren Perspektiven gegenüber äußerlich bleibt.

[101] Vgl. oben II C 6d und PH. STOELLGER, Vom vierfachen Sinn der Metapher, bes. 99ff.

[102] Die These der Sprach*genese* wird kaum näher entfaltet, statt dessen geht es Jüngel um eine Sprach*dimension* resp. -struktur. Damit ist er von den sprachgeschichtlichen Begründungspflichten entlastet und kann auf die vorausgesetzte Wahrheit rekurrieren, von der her er die Metapher bestimmt. – Ich verfolge nicht näher seine Grundfigur der ›Wahrheit als Anrede‹, die einen vermuten lassen kann, daß er statt von der Metapher auch fast durchgängig von der ›Anrede‹ sprechen könnte. Vgl.: »Da die Metapher … eine Grundform *ansprechender* Sprache ist, käme mit dem Weltbezug solcher Wörter zugleich der den Menschen als Menschen anredende Grundzug der Sprache zur Geltung« (MW 134, vgl. 141f, Anm. 99).

›Wahrheit‹ sei der »Übergang vom Sein in die Sprache« (ebd.)[103], wodurch mit einer bestimmten Unbestimmtheit in Gestalt der Metapher des ›Übergangs‹ die theologische Wahrheit der Inkarnation doppelt kodiert dargestellt wird in Entsprechung zur Figur des ›zur Sprache Kommens‹ Gottes. Die Wahrheit als Übergang ist theologisch wie nichttheologisch verstehbar. Zugleich wird dem Ereignis der Wahrheit damit bereits eine Dynamik der Metaphorizität imputiert, wie in eins der Metapher die Dynamik des Ereignisses der Wahrheit, also eine wechselseitige Interpretation in kalkulierter Indifferenz (die allerdings asymmetrisch von der inkarnationstheologisch bestimmten Wahrheit her konzipiert ist). Mit dieser gezielt verallgemeinernden (besser: universalisierenden) Formulierung gelingt es Jüngel, die theologische Pointe vortheologisch plausibel darzustellen, gemäß seinem Grundsatz, der sich m.E. als latente Grundregel durch seine gesamte Theologie zieht: »daß von jenem offenbarenden Akt her am Menschen anthropologische Phänomene einsichtig werden müssen, die sich jenem göttlichen Akt verdanken, aber keineswegs nur in Relation zu jenem Akt ihre Wirklichkeit haben« (GGW 207).[104]

Bei näherer Hinblicknahme zeigen sich allerdings die Grenzen der Plausibilität dieser Perspektivenvermittlung in einer bestimmten Unbestimmtheit, und zwar aufgrund der Dominanz einer latenten Asymmetrie, in der das theologisch ganz bestimmte Seinsereignis dominiert und die Vermittlung eindeutig prästabiliert. Wahrheit als μεταφορά zu denken, heißt, sie als ein *alethisches* und *ontologisches* Sprachereignis zu denken[105] in der Horizontbesetzung von Gottes zur Sprache Kommen, das wie gezeigt die Pointe von Jüngels final und ursprünglich inkarnations- wie offenbarungstheologischen Metaphorologie ausmacht. »Ist das Kreuz als Wende der Welt Grund und

---

[103] Der ›Übergang‹ impliziert ein vorgängig vorsprachliches Sein des Seins. Vgl. GGW 396. – Mit dieser Indifferenz im Wahrheits›begriff‹ gerät indes das intendierte immer schon sprachlich Sein Gottes ins Zwielicht, denn seine Wahrheit als Übergang zu bezeichnen, bringt die Vorstellung eines ›Zuvor‹ mit sich, in der der negierte Hintergrund der negativen Theologie hartnäckig in Erinnerung bleibt.

[104] Vgl. oben III E 2d. In dieser Regel doppelter Perspektivität der theologischen Themen wie der entsprechenden Darstellungen liegt vermutlich die Pointe von Jüngels ›Vermittlungstheologie‹ von ›Barth und Bultmann‹ resp. Fuchs. Das wäre eigens auszuführen. Bemerkenswert für den hiesigen Zusammenhang ist, daß infolge der antagonistischen Konstellation seiner theologischen Hintergründe deren Verarbeitung in der *Biperspektivität* resp. der doppelten Kodierung seiner Theologie eine besondere Affinität zur Metapher hat, weil gerade sie der symbolisierende Vollzug einer Perspektivenvermittlung resp. Horizontinteraktion ist. Läßt man diese Metaphern ›platzen‹, liest man sie also nur absurd, dann zerfallen sie in die antagonistische Ausgangskonstellation. Die Darstellung ist daher labil und differenzwahrend. Wird die Metapher allerdings im Modus der Behauptung vorgebracht, entzieht sich ebenso schnell ihre labile Pointe.

[105] Auf die Hintergründe bei Heidegger und in der Antike einerseits und bei Fuchs und Ebeling andererseits gehe ich hier nicht näher ein; vgl. M. KAPPES, … keine Menschenlosigkeit Gottes, 265-275.

Maßstab metaphorischer Rede von Gott, dann ist damit dieser Rede selber eine wendende, zur Umkehr bringende Funktion eigen« (MW 151). Der Übergang *der* Wahrheit in die Welt ist die eine epochale Wende der Welt von alt zu neu, und diese Wendung wende alle Wendungen: Sie ist für alle Sprache das Maß der Wahrheit. In deren Licht allerdings sei allen Wendungen, also jeder Metapher, die Dynamik der Umkehr zu eigen, und das impliziert entweder eine konstruktive Universalisierung der einen Metapher in alle, oder eine normative Exklusion all der Metaphern, die an dieser einen Wende nicht teilhaben. Die *normative* Kehre scheint in Jüngels *metametaphorischer Grundlegung seiner Metaphorologie* letztlich dominant zu sein. Die Funktionen der Metapher (MW 156), die Wirklichkeit zu wenden, sie zu unterbrechen und ihr ein Mehr an Seinsmöglichkeit zuzusprechen[106], kommen ihr nur zu kraft des metametaphorisch behaupteten »ontologisch positiv[en]« (GGW 270) Ereignisses von *Gottes Übergang vom Sein in die Sprache*. Dieser *Übergang* wird im Wort von Gottes zur Sprache Kommen *übertragen* dargestellt und vollzieht darin – für jeden nachvollziehbar? – den *Übergang* nach. Sie ist (ad bonam partem) eine Repräsentation mit Präsenz, also mit am Leser arbeitender Ausdrucksqualität. Die Absolutheit der theologischen Metapher ist aber problematischerweise eine abkünftige Funktion der Absolutheit ihrer theontologischen Begründung, von der her sie ontologisch und alethisch in einer Weise überfrachtet wird, die jenseits von Heidegger kaum nachzuvollziehen ist. Diese Überlastung hat die Kehrseite einer *negativen Metaphorologie*, die die Metaphern ontologisch normiert, scheidet in wahre und unwahre und die Grenzen der Legitimität der Metapher strikt und eng steckt: »das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi als Ereignis der Rechtfertigung des Sünders. In diesem Geschehen hat die freie Wahl theologischer Metaphern sowohl ihren Grund als auch ihre Grenze« (MW 150). Die Wahlfreiheit zu bestreiten, ist evangelisch-theologisch schwer bestreitbar, – wenn es denn in jeder Metapher um das Heil ginge. Wozu diese normative Engführung als ginge es in jeder Metapher um das Eine, so daß als legitimerweise absolut nur die Metaphern gelten, die Metaphern des Absoluten sind. Jüngels Zweiperspektivität und sein hermeneutischer Zugang wird nicht nur geleitet, sondern final revoziert durch die eine Metapher, die Gott selber vollzieht in der Inkarnation. In deren Licht wird die ›Metaphorische Wahrheit‹ zu einer Gegenbesetzung zur metaphorologischen These von der Absolutheit der Metapher und der metaphorischen Struktur der Sprache. »Die Wirklichkeit verlangt nach mehr als Wirklichem« (MW 103), – aber verlangt sie nach der Legitimierung durch eine Metametaphorik, nach einer theologisch ›definitiven‹ Begründung?

In Jüngels Umgang mit den Problemen der Denk- und Sagbarkeit Gottes scheint mir in seiner Metaphernpraxis eine Grundaporie durchzuscheinen: *Ihm fehlen die Worte,* aber nicht aus Evidenzmangel und Handlungszwang,

---

[106] Vgl. E. JÜNGEL, Wertlose Wahrheit, 100-105, 108.

sondern aus Evidenz und Handlungsdrang. Um Gott zur Sprache *zu bringen*[107], steht die Theologie unter der Last der unendlichen Aufgabe, die Sprache ins Neue zu wenden und so die Gottes unwürdige ›wirkliche‹ Sprache mit der ›definitiv‹ begründeten ›metaphorischen Wahrheit‹ gegenzubesetzen[108]: Erst die »Metapher ist ein ins Neue gewendetes Wort. Sie hat in der Rede von Gott ihre ureigene Funktion« (MW 151), – außerhalb derer sie dann doch wieder zur uneigentlichen Rede zu werden droht. Jüngels metaphernbildender Einfallsreichtum und seine hermeneutische Virtuosität erscheinen daher als metaphorische Kompensation einer *rhetorischen Verlegenheit*[109]: bei noch so großer und immer noch größer werdender Unsagbarkeit eine immer noch größere Sagbarkeit anzustrengen, – und dabei das lebensweltliche ›sum loquens‹ in Anspruch zu nehmen, aber um Gottes willen zu veruneigentlichen. Seine angestrengte metaphorische Praxis wirkt wie ein Versuch, in der gottlosen Welt die Verborgenheit Gottes zu verwinden[110], indem er mit der Macht der Metapher zur Sprache *gebracht* werden soll. Aber die metaphorische Vorgabe der Metapher des Absoluten wie deren eigene Absolutheit als Metapher wären Grund genug, die metaphorische Arbeit am Gottesgedanken von den Verwindungs- und Bewältigungslasten gegenüber Theismus, Atheismus und negativer Theologie zu entlasten, die hochgetriebenen poetologischen Ansprüche zu ermäßigen und der Theologie die unendliche Aufgabe der ›definitiven‹ Begründung der Überwindung der Seins-

---

[107] Sc. dagegen E. JÜNGEL, Gott – als Wort unser Sprache, 89f, 98f; vgl. aber ebd. 80-82; vgl. GGW 403f, und E. PAULUS, Liebe – das Geheimnis der Welt, 358ff. – Hier müßte Jüngels Auseinandersetzung mit ›der‹ narrativen Theologie analysiert werden. Er folgt hier weitgehend F. FELLMANN, Das Ende des Laplaceschen Dämons (GGW 416-425), kritisiert ihn aber von einem finalen Wahrheitsanspruch her (420f), der Fellmann fehle. Daß Fellmann als Blumenbergschüler dafür Gründe haben könnte, wird allerdings nicht näher hermeneutisch untersucht. – Zu Jüngels Wahrheitsverständnis vgl. außer MW: DERS., Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die »Tyrannei der Werte«; DERS., Die Wahrheit des Mythos und die Notwendigkeit der Entmythologisierung; DERS., The Truth of Life. Observations on Truth as the Interruption of the Continuity of Life; vgl. zur Kritik der heideggerschen Hintergründe E. TUGENDHAT, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, 331-348, 387-405, dort auch zum Verfall des Weltbegriffs (399-402); zu einem metaphorologisch m.E. plausibleren Wahrheitsverständnis vgl. P. RICŒUR, LM 241, 249-251.

[108] Hier kann man einwenden, es würde der Theologie aufgebürdet, was sie strikt und allein vom Wirken des Geistes erhofft. Aber ist es nicht in eins die Arbeit des Theologen an der Sprache, in der *sein* Sprachgebrauch unter immensen ›poetischen Druck‹ gerät, wenn jedes Wort ins Neue zu wenden ist?

[109] Vermutlich darf Jüngel zufolge diese Verlegenheit nicht sein, denn die Sagbarkeit sei gegeben und immer noch größer als die Unsagbarkeit. Die phänomenologische Situation von fehlenden Worten und Verlegenheit, die einen zur Hinblicknahme und Nachdenklichkeit bringen kann, würde aber mit einer stets schon zuhandenen Sagbarkeit doch wieder übersprungen.

[110] Vgl. E. JÜNGEL, Quae supra nos, nihil ad nos, 249.

grundfraglichkeit zu entziehen im Blick auf die nicht theoretisch zur Geltung zu bringende Wahrheit des Lebens.

Jüngels theologische ›Rettung der Metapher‹ versteht ›die‹ Metapher letztlich durchaus nicht als absolut, sondern als ontologisch begründet in der einen Metapher des Absoluten.[111] Und diese Rettung ist für die Metapher wohl doch ein Danaergeschenk. Wenn Jüngel – hierin weitgehend mit Blumenberg einig – die Spaltung des Gottesverständnisses in der Neuzeit als beiderseitige Krisis verstand und die Denkbarkeit Gottes durch die Rückgewinnung seiner Sagbarkeit zu erarbeiten suchte, diese Sagbarkeit dann aber mit der annihilatio der natürlichen Sprache einhergeht, kehrt die Spaltung als eine der Sprache zurück. Die begründungstheoretische Normativität von Jüngels Metaphorologie überwältigt final seine phänomenologische Hinblicknahme aus offenbarungstheologischen (wie existenzialontologischen?) Gründen. *Das Wort, das unsere Worte annihiliert, um sagbar zu werden, untergräbt seine eigene Sagbarkeit.*

[111] In konstruktiver Lesart könnte man in Jüngels Rekurs die Inkarnation als die eine absolute Metapher des Absoluten und so als dezidiert *metaphorische* Grundlegung der Metapher verstehen. Aber bedarf es dieser alle unsere Metaphern übersteigenden Begründung und Behauptung einer einzigen ›mehr als notwendigen‹ Grundmetapher, – durch die viele Metaphern illegitim zu werden drohen und keine Metapher mehr absolut ist, außer der einen des Absoluten selber?

F. Die ›Wiederkehr Gottes‹ in der Matthäuspassion
Phänomenologische Variation der Passion im Horizont der Neuzeit

1. Die Arbeit der Phänomenologie an der ›Wiederkehr Gottes‹

Gemeinsam stehen Blumenbergs wie Jüngels ›Lehre‹ von der Metapher im Horizont der neueren Sprachwissenschaft und deren Entdeckung der Eigentlichkeit metaphorischer Rede.[1] Die absolute, begrifflich nicht reduzible Metapher »hat axiomatische Kraft und axiomatische Würde« (MW 144) könnte Blumenberg mit Jüngel sagen. Damit teilen sie den Gegensatz zur aristotelischen Sprachtradition (PM 8) und zum cartesianischen Ideal einer rein begrifflichen, ›dereinst‹ metaphernfreien Sprache (PM 7, 9; SZ 83). Aber Jüngels Wendung der absoluten Metapher ins Neue, indem er sie von der Metapher des Absoluten her versteht, überschreitet diesen gemeinsamen Horizont nachhaltig. *Bei noch so großer antithetischer Konvergenz besteht daher zwischen Jüngel und Blumenberg eine immer noch größere Horizontdivergenz.* Während Jüngels Metaphernpraxis und -theorie darauf aus ist, wahrhaft Gott zur Sprache zu bringen, in dem er Gottes zur Sprache Kommen nachdenkt, eröffnet Blumenberg den Horizont ursprünglicher Nachdenklichkeit, in der der Antagonismus der Neuzeit nicht nur Gott gegenüber unterlaufen wird. In imaginativer Erinnerung wird darin Gott wieder denk- und sagbar werden, wie die ›Matthäuspassion‹ zeigen wird. Dabei sind Blumenberg ontologische und alethische Ansprüche so fern wie sein Gegenüber Heidegger: als verlassener, aber nicht vergessener Hintergrund präsent.[2] Statt direkt Gottes zur Sprache Kommen zur Sprache zu bringen, *ermöglicht* Blumenberg lediglich seine Sagbarkeit. Die Metapher ist s.E. nicht abkünftig von der Selbstübertragung Gottes in die Sprache, sondern ›um ihrer selbst willen interessant‹ und begründungsunbedürftig, wenn auch nicht grundlos oder beliebig (AAR 124f). Absolute Metaphern haben theoretische und vortheoretische Funktionen (PM 62) im strukturierenden, orientierenden Umgang mit Horizontbesetzungen wie Gott, Welt, Wahrheit und Zeit und den entsprechenden Grundfragen (PM 19f)[3] wie besonders der Seinsgrundfraglichkeit.

---

[1] Vgl. MW 108f, und für die weitere Diskussion die Beiträge in A. HAVERKAMP, Theorie der Metapher.

[2] Zur Erinnerung: Beide akademischen Arbeiten (PU und OD) Blumenbergs sind eine direkte Heidegger-Auseinandersetzung und -kritik (s.o. II A 1 und 7f).

[3] Zur Frage-Antwort-Figur vgl. O. MARQUARD, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, 118f (zu Blumenberg, Collingwood und Gadamer), und B. WALDENFELS, Antwortregister.

Durch diese Horizontbesetzungen und die Unmöglichkeit, die damit verbundenen Fragen begrifflich oder formalisiert zu ›lösen‹, tritt notgedrungen und unausweichlich die Metapher ein, aber nicht mit Jüngels alethischen und ontologischen Geltungsansprüchen, sondern gerade in der Situation der Seinsgrundfraglichkeit und auf dem Wege, sich der unendlichen Aufgabe ›definitiv begründeten‹ Wahrheitsanspruchs zu entwöhnen. Darum ist Blumenbergs Legitimierung der Neuzeit eine ›Arbeit an rhetorischen Formen‹, die sich selber in der Verlegenheit einer plausibilisierenden und persuasiven Selbstbehauptung befindet. Um diese ›rhetorische Arbeit an der Neuzeit‹ zu verstehen, kann man das Verhältnis von retrospektivem und prospektivem Horizont Blumenbergs vermutungsweise entwerfen: Auf dem *retrospektiven Horizont* humaner Selbstbehauptung als dem legitimen Umbesetzungsprozeß, der Blumenberg im Rücken liegt, geht es ihm im *prospektiven Horizont* mit irreduzibel rhetorischen und lebenswelthermeneutischen Mitteln um eine Arbeit an den Folgelasten der negativ entschiedenen Theodizee, durch die der Mensch sich selbst in die Verantwortung stellte und eine negative Anthropodizee provozierte. Gegenüber dem neuzeitlich freigesetzten und technisch gesteigerten Absolutismus der Wirklichkeit gerät die Selbstbehauptung in *Überforderungsaporien* und die Wirklichkeit in das Zwielicht eines *Weltpessimismus* (nicht zuletzt durch den Absolutismus der Wirklichkeit, der Technisierung und der abgründigen Himmelswüste). Demgegenüber bedürfen Welt wie Mensch einer gewendeten Rechtfertigung zur Entlastung vom Agon zwischen Absolutismus und Antiabsolutismus. Das neuzeitliche Leiden an der Sinnlosigkeit der Selbstbehauptung (LN 149) wie der Überforderungen mit ihren Vergeblichkeiten und der Schrecken vor dem Absolutismus der Wirklichkeit setzen Stabilisierungsbedürfnisse (SF 153ff) und die Wiederkehr der Frage nach einer *Arbeit am Gottesgedanken* frei, der nicht dem Menschen die überfordernde Allmacht und die überforderte Ohnmacht hinterläßt. So gesehen ginge es Blumenberg um eine *religionsphänomenologische Anthropo- und Kosmodizee* ohne letzte Gründe und definitive Geltung, sondern angesichts von »Evidenzmangel und Handlungszwang« als den »Voraussetzungen der rhetorischen Situation« (AAR 117), und damit *indirekt* um eine *Ruhelegung der Theodizee als Entlastung Gottes wie des Menschen vom Absoluten*.

Die cartesianische Situation der Verirrten im Dunkel des Waldes, die einen entschiedenen Aufbruch in eine Richtung brauchen, um fortzukommen, ist die Situation humanen Daseins, wenn es entdeckt, daß es in mehr als einer Welt lebt und dazu der Orientierung bedarf.[4] An dieser Situation partizipieren nicht nur die ›exakten‹ Naturwissenschaften (AAR 113f, 125f), sondern synekdochisch auch Jüngel und Blumenberg. Nur kann der rhetorische Umgang mit der rhetorischen Situation grundverschieden aussehen: »Rhetorik hat es zu tun mit den Folgen aus dem Besitz von Wahrheit *oder* mit den

[4] Vgl. ebd. 109f, und O. MARQUARD, Apologie des Zufälligen, 124.

Verlegenheiten, die sich aus der Unmöglichkeit ergeben, Wahrheit zu erreichen« (AAR 104)[5] – an dieser Alternative scheiden sich die Metaphorologien von Jüngel und Blumenberg.[6] Im folgenden erläutere ich auf dem Hintergrund dieser Alternative, was es für Blumenberg in der Situation von Wahrheits- wie Evidenzmangel und Handlungszwang besagen mag, sich nachdenklich der ›Matthäuspassion‹ zuzuwenden. Seine imaginativ variierende wie in eins erinnernd wiederholende Vergegenwärtigung der Passionsgeschichte provoziert die Frage nach dem Worumwillen, also nach der pragmatischen und effektiven Dimension seiner späten Religionsschrift. Daher beschränkt sich diese abschließende Hinblicknahme auf Blumenbergs Horizontintentionen auf die religionsphänomenologische Pointe seines *Passionsrealismus* und die damit einhergehende Arbeit an der Denk- und Sagbarkeit Gottes in der kritisch gewordenen Neuzeit.

»Eine historische Phänomenologie muß sich … auch der Verfallsformen annehmen, die nach beim Wort genommener Rede als Verlegenheit vor dem realistischen Anspruch auftreten« (SZ 86), als deren besonderes Beispiel Blumenberg die »theologische Christologie« dient, deren »Realismus der Inkarnation« in antignostischem Selbstbehauptungszwang »Stringenzen des Realismus« entwarf (ebd.)[7], die diverse Probleme der Denk- und Sagbarkeit Gottes nach sich zogen bis hin zu den Anstrengungen, Gott zur Sprache zu bringen. »Der Hintergrund des unverbindlichen Umgangs mit Mythologemen [oder auch von Nietzsches übermenschlicher Besetzung des Wortes vom Tod Gottes] erzwang die dogmatische Festschreibung eines Rigorismus der Endgültigkeit für die gottmenschliche Heilsunion« (SZ 87) – so wie bei Jüngel Gott strikt in Einheit mit der Vergänglichkeit gedacht werden soll, um den ›ursprünglichen‹ Sinn des Wortes vom Tod Gottes zur Sprache zu bringen. Der theologische Realismus provoziert Verlegenheiten, denen gegenüber die Metapher die »Sprachform des Ausweichens vor seinen strikten Anforderungen« ist (ebd.), wie die metaphorische theologische Selbstbehauptung, um nach Fuchs und Barth, Nietzsche und Vogel die Denk- und Sagbarkeit Gottes noch einmal neu zu wenden. Die »Metaphorisierung der theologischen Dogmatik … in unserem Jahrhundert nach der Phase der Überforderungen durch die dialektische Theologie« verdeutliche das: »Die Entmythisierung ist zu einem guten Anteil nichts anderes als Remetaphorisierung: das punktuel-

[5] Vgl. Wirkl 108, PM 47ff.

[6] Wird diese Differenz überstrapaziert, zerfällt sie in eine beiderseits falsche Alternative. So behauptet sc. kein Theologe (außer vielleicht einem ›Lehramt‹) für sich den ›Besitz‹ der Wahrheit, und vice versa ist eine ›Behauptung‹ der Unmöglichkeit, sie zu erreichen, genauso unsinnig. Die Pointe der Differenz ist die zugespitzte Formulierung des Hintergrundes resp. Horizontes, in dem man sich verortet (sieht), dem der Präsenz oder des Entzugs der Wahrheit. Und es wäre eine verzerrende Überinterpretation, jede Erfahrung der Abwesenheit als indirekte Anwesenheit zu interpretieren.

[7] Vgl. bereits oben II C 6c) cc (zur Remetaphorisierung als Umbesetzung der Metaphysik).

le Kerygma strahlt auf einen Hof von Sprachformen aus, die nun nicht mehr beim Wort genommen zu werden brauchen« (SZ 87). Die von Blumenberg hier gemeinte Theologie Bultmanns kommt ihm jedoch nur als Ausflucht ins Visier, die er schon frühzeitig als Doketismus verketzert hatte (LN 49ff)[8] und in der ›Matthäuspassion‹ von neuem mit so heftiger Polemik überzieht, daß man sich fragt, ob nicht eine metaphorologische und theologische Konkurrenz mit im Spiel ist. Die »Auferstehung … als absolute Metapher für Heilsgewißheit« (SZ 87) bleibe hier unverstanden, was aber auch besser sei. Denn die metaphorische Rede von der ›Auferstehung‹ wird Blumenberg in der ›Matthäuspassion‹ mit trotzigem Unverstand als den Anfang des Doketismus kritisieren.

Blumenberg selber dagegen scheint auf eine *andere,* eigene und ›antidoketische‹ Remetaphorisierung der Theologie aus zu sein, in der sich bei aller Horizontdivergenz überraschende Nähen zu Jüngel ergeben: Die »Übermacht« des alttestamentlichen Gottes »könnte … sich mit der unbedingten Zuneigung zum Menschen verbinden« (My 30). Dieses »könnte« vollzieht vermutungsweise nach – »als Aufgabe der ›freien Variation‹, als ein Stück Phänomenologie« –, was in der Grundmetapher des ersten Johannesbriefes formuliert wird: *»Gott ist die Liebe«*. Das »wäre der Grund für die unlösbare Verbindung von Übermachterfahrung und Heilsgewißheit« (ebd.). Der geschichtliche Grund dieses Gottesgedankens liege in der »Nötigung, über das Bündnis- und Vertragsmodell zu einem absoluten Realismus der Festlegung göttlicher Gunst auf den Menschen zu kommen«, was seine (hier wohl nicht pejorativ gemeinte) »realistische Sanktion darin [fände], daß der Gott selbst auf beiden Seiten des Verhältnisses auftritt: als reine Übermacht und als reine Ohnmacht« (ebd.).[9] Eine »leidende Allmacht, eine des Gerichtstermins unkundige Allwissenheit, eine auf Datum und Ort historisierte Allgegenwart« (My 31) erscheinen in diesen Vermutungen wie Blumenbergs (offensichtlich christologisch induzierte) *frei variierte* und *selber intendierte Umbesetzungen des metaphysischen Gottesgedanken,* die er indirekt damit verteidigt, daß sie »nur unter dem Diktat der paganen Metaphysik« (ebd.) verboten sein könnten. Von diesen ›Herzstücken‹ der Tradition »hätte« die Theologie zu sprechen, »wenn es darum geht, daß der Mensch sich mit seinem Gott gegen seinen Gott … zu behaupten hat« (ebd.). Damit versucht vermutlich Blumenberg selber in frei variierender Vermutung und deutlichem Horizontvorgriff, »den Grundgedanken des absoluten Interesses [Gottes am Menschen] zu Ende zu denken« mit dem Argument: »die Sperrigkeit der christlichen Zentralidee« gegen den metaphysischen Gottesgedanken »bricht durch alle Fugen des dogmatischen Systems« (My 30). Sein kritischer Rückgang hinter den Theismus zielt auf die *Arbeit an der Grundmetapher ›Gott ist die Liebe‹*, in

---

[8] Vgl. D 11, 139 (Bultmann als ›Gnostiker‹); s.o. III D 5.

[9] Vgl. E. JÜNGEL, GGW 79, 162, 446, bes. 279f und 250 (»Gottes Einheit mit der Vergänglichkeit«).

der diese Grundmetapher ihrerseits am Leser zu arbeiten beginnt. Auf diesem Umweg gibt Blumenberg – Jüngel frappierend verwandt – die Union von Gotteserfahrung und Heilsgewißheit indirekt zu *verstehen* und scheint selber den »absoluten Realismus« (ebd.) »zu bewundern« (My 31), der Gottes »absolutes Interesse am ›human interest‹« (My 30) zum Ausdruck bringt, – das Blumenberg mit dieser imaginativen Erinnerung dem Leser zuspielt und sagbar werden läßt. Diese imaginative Erinnerung des Metaphorologen, in der er »mit seinem Gott gegen seinen Gott« konjektural arbeitet (My 31), ist wie bei Cusanus davon bestimmt, daß *der Mensch um seiner selbst willen und Gott um des Menschen willen interessant* ist. Die anthropologisch gewendete Theodizee konvergiert mit der Anthropodizee, oder anders gesagt: die Rechtfertigung Gottes *ist* die unkonditionierte Rechtfertigung des Menschen um seines Daseins willen, nicht als Sündenvergebung, sondern als Seinsgrundfürsorge, die ihn von der Daseinssorge entlastet (vgl. My 30). Und so konvergieren die »Substanz [!] der biblischen Gottesidee« (LN 198), die humane Selbstbehauptung gegen den Theismusgott und die neuzeitliche »Konzentration auf das Interesse des Menschen an sich selbst« (LN 201). Gott ist strikt um des Menschen willen interessant, auch für Blumenberg als Religionsphänomenologen. Die ›schlechthinnige Abhängigkeit‹ Gottes vom Menschen um des Menschen willen wie die der Arbeit an der Matthäuspassion von den Anthropodizeeinteressen des Metaphorologen wäre theologisch leicht zu kritisieren, – wenn hier nicht gerade das ›human interest‹ Gottes sagbar und nachvollziehbar werden sollte. Darin versucht Blumenberg vermutlich eine *Umbesetzung* der theologisch »kühnste[n] Metapher, … Gott als das Ganz-Andere von sich absolut hinwegzudenken«, deren Wirkung gewesen sei, daß der Mensch »unaufhaltsam den schwierigsten rhetorischen Akt« begann, »sich mit diesem Gott zu vergleichen« (AAR 135) bis hin zu der Überanstrengung, ihn bei immer noch größerer Ähnlichkeit immer schärfer von sich zu unterscheiden und ihn dabei als ›mehr als notwendig‹ zur Sprache zu bringen.

Im Streit um Recht und Eigenart der Neuzeit zwischen J. Taubes, E. Voegelin, C. Schmitt und O. Marquard näherte sich Blumenberg der neuzeitkritischen These seines Gegners Schmitt: »Das strukturelle Kernproblem des gnostischen Dualismus von Schöpfergott und Erlösergott beherrscht aber nicht nur jede Heils- und Erlösungsreligion. Es ist in jeder änderungs- und erneuerungsbedürftigen Welt unentrinnbar und unausrottbar immanent gegeben«[10], so daß auch *in der Neuzeit*, von der Blumenberg 1966 meinte, sie habe die Gnosis endgültig überwunden, eine Wiederkehr der Gnosis als Gegenneuzeit zu beobachten war. Dieses ›gnostische Rezidiv‹ der Neuzeit am Ort seiner *ursprünglichen Genese* – der Person Jesu und der Genese der Christologie – zu überwinden vom Ort eines *nachchristlichen* Hörers aus, ist der Aspekt der ›Matthäuspassion‹, der sie zum ›letzten Wort‹ Blumenbergs zur Neuzeitdiskussion werden läßt.[11] In ihr versucht Blumenberg die ge-

---

[10] C. SCHMITT, Politische Theologie II, 120; vgl. R. FABER, Der Prometheus-Komplex, 83, 87.

[11] Vgl. in ähnlicher Weise auch den Schluß der ›Höhlenausgänge‹.

gen-neuzeitliche Gnosis in der Neuzeit (die bei Voegelin zum Gnosisvorwurf an die Neuzeit führte) genetisch aufzuklären und frei variierend zu unterlaufen, um mit dem Thema der Christologie und von daher mit der Neuzeit (der nachchristlichen Zeit) einen nicht doketischen Umgang zu finden: als Überwindung der gnostischen Gegenneuzeit in der Christologie, um den Antagonismus von Schöpfer- und Erlösergott a limine auszuschließen.[12]

Wie Blumenbergs Religionsphänomenologie in seiner Kant-Auseinandersetzung und in den Neuzeitstudien als *Theismuskritik* und Kritik der Wiederkehr eines ›theologischen Absolutismus‹ auftrat, so (ad intra) als *Doketismuskritik* und prophylaktische Kritik aller Doketismen im Rekurs auf das Kreuzesgeschehen. Darin kritisiert er ›jede Menschenlosigkeit Gottes‹ und jede ›Entweltlichung der Welt‹, in prägnanter Nähe zu Jüngel, sofern der Tod am Kreuz, gerade indem Jesus ihn erleidet, von Gott ausgesagt wird. Dort stirbt Gott und es zerbricht jedes Gottesbild, das diesen Tod vergessen läßt oder symbolisch überformt. Der Tod Gottes in Jesus gilt ihm so als der Tod jeden Theismusgottes wie jeden Doketismus. – Aber, so kann man fragen, vergeht mit dem Absoluten nicht Gott selbst? Wozu vom Kreuz reden, wenn es kein Heilszeichen wäre? Bliebe dann nicht nur ein Nachruf in Trauer? Man könnte vermuten, daß Blumenberg hintergründig eine negative Soteriologie darstellt: Die Vollendung der Entlastung vom Absoluten als Grund und Grenze derjenigen Freiheit von Gott und Mensch, die nicht mehr Konkurrenz ist. Und das wäre schon einiges.[13]

2. Gegen die Eskalation des Gottesbegriffs: Passionsphänomenologie als Entlastung Gottes wie des Menschen vom Absoluten

»Gott hochzutreiben« (Mtp 101)[14], die Gottesvergrößerung zu suchen, war die Intention der Theologie schon Abrahams, Isaaks und Jakobs (100ff, 105ff) wie besonders Josephs, dem bereits in der Logik von Anselms ›quo maius cogitari nequit‹ und ›maius quam cogitari possit‹ (100f, s. 298f) an der Schärfung der Schöpfer-Geschöpf-Differenz gelegen war.[15] Was den Erzvätern indes noch unerträglich erschienen wäre, galt der beginnenden christlichen Theologie schließlich als weitere, ›gotteswürdige‹ »Steigerung Gottes« (106): daß er aus sich seinen Sohn zeugte, dessen Tod »die Negation der

---

[12] Demnach denkt Blumenberg wie Cusanus die Schöpfung auf Vollendung hin und das Kreuz als Vollendung der Schöpfung. Aber indem er das Kreuz nicht als Heilszeichen verstehen will, gerät er in die Tradition jüdischer Religionsphilosophie. Die soteriologische Epoché kann man allerdings auch als Entlastung von der symbolischen Überformung des Kreuzes verstehen, in der es Blumenberg um die Ermöglichung der ›Wiederkehr‹ (der Sagbarkeit) Gottes geht, mehr nicht; und das könnte der Theologie zuwenig sein.

[13] Es trifft demnach mitnichten, wie O. MARQUARD zu meinen, »indem die Menschen sich von Gott entlasten, entlastet sich Gott zugleich von den Menschen und verläßt sie: Gott ist tot« (Entlastung vom Absoluten, XX). Dieser wechselseitige Verlust ist eine die Theologie negierende Verkürzung der paradoxalen implikativen Theologie Blumenbergs.

[14] *Im folgenden alle Stellen aus Mtp*, soweit nicht anders angegeben.

[15] W. SPARN, Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie, 202ff, unterstellt Blumenberg einen ungebrochenen Selbstbehauptungsdrang, gegen den die Schöpfer-Geschöpf-Differenz theologisch zu schärfen nötig sei. Aber das dürfte mittlerweile fraglich geworden sein.

Herrlichkeit *(kabōd)* war, die Gott zustand« (ebd.). Die christologische Steigerung des Erzvätergottes (83-115) hatte ihre eskalierende Nachgeschichte, die Blumenberg hier (Jüngel verwandt) indirekt zu destruieren sucht, in den »Exzesse[n] des Philosophengotts« (295-307) gemäß der religionsphänomenologischen Regel: »Die Macht eines Gottes … scheint gerade so groß zu sein, daß sie größer derzeit nicht gedacht werden kann« (297). Dementsprechend wuchs der Gottesgedanke mit der Zeit von Anselm über Scotus bis zu Leibniz (298) und sogar noch über Lissabon hinaus: »Die Erhabenheit der Gottesidee zeigte sich erst am festgestellten, unbetrauerten und dennoch unverwundenen Gottestod. Sein Verschwinden aus der Transzendenz wie aus der Immanenz bestätigte die Endgültigkeit seiner ›Aura‹, dessen, was das Alte Testament den *kabōd JHWH,* die Septuaginta die *doxa theou* nannten« (301). Die schließlich negationslogische Übersteigerung seiner Herrlichkeit ist trotz dieser Erinnerung an das Alte Testament aber *ein anderes Phänomen als die christologische Figur,* denn es sei, anders als Jüngel meint, mit dem Tod Gottes mitnichten immer schon um Christus gegangen, sondern bei der neuzeitlichen Steigerung ging es »um die ›Todesursache‹ und es ging um die Art der ›Erinnerung‹« (301). Die neuzeitliche *Todesursache* sei das Scheitern der Theodizee durch Lissabon und nicht der Tod Jesu, und die *Erinnerung* sei nicht das Abendmahl, sondern eine platonische Anamnesis: »als Gewesener ist der Gott ›wirklicher‹ geworden denn als vermeintlich beweisbarer oder heilsnotwendig geglaubter« (ebd.), wodurch er »die Qualität aller Wünsche der europäischen Metaphysik« gewinne (302). Dieses erinnerte und damit perfektische ens realissimum sei vollendet in Nietzsches ›totem Gott‹, »an dessen Perfekt-Existenz keine Negation herankommt« (ebd.).[16] Diese letzte Steigerung und »›Umbesetzung‹ … im Hirn Nietzsches« habe seine *Funktion* in der »Vergewisserung von der Selbststeigerung« (303) des ›tollen Menschen‹ als dem Gottestöter und legitimen Nachfolger – und nicht in einer bloßen Undenkbarkeit Gottes, die die Theologie als »Unfug des Denkens hinter sich zu bringen« habe, wie Jüngel meinte (GGW 284). Es ergebe sich auf diesem Weg der Eskalation zwar eine »Annäherung« von Philosophie und Theologie (302) in der Rede vom Tod Gottes, nur der auch bei Jüngel implizierte »gern geäußerte Verdacht, es sei immer schon um den Nachfolger [Christus] gegangen, trifft den Sachverhalt nicht« (301), denn die sagende und denkende Heimholung des Wortes vom Tode Gottes nimmt die bloße Annäherung als Identität und betreibt damit eine gegenbesetzende Rückgewinnung, um in eigener Sache die ›doxa‹logische Steigerung der christologischen Paradoxie zur Geltung zu bringen. Das ›Mehr als Notwendige‹ als das in geheimnisvoller Weise allein Hinreichende zieht eben so die Metaphysikqualitäten auf sich, die es gleichwohl zu verwinden sucht.

[16] Steht diese eigenwillige Interpretation im Dienste von Blumenbergs eigener Gegenbesetzung zum Übermenschen Nietzsches?

Blumenbergs Kritik der Eskalation des Gottesbegriffs und deren finaler Negationslogik ist anders angelegt: »für den einsamen Bibelleser, wie ihn die Reformation allererst entdecken sollte, [ist] die Auferstehung kein ›starker‹ Eindruck«, im Unterschied zur »Anschaulichkeit der Passion« (303). Deswegen erinnert er nicht den gekreuzigten Auferstandenen, sondern den Gekreuzigten, genauer gesagt die Geschichte der *Passion*, und entfaltet indirekt eine Art Passionsmeditation des Kreuzes diesseits der Auferstehung (die gleichwohl in diesem Vollzug untergründig präsent ist). »Die Passion, nicht die Vision, hatte den Standard des Realismus geschaffen, an dem fortan alles zu messen war, was Wirklichkeit zu sein beanspruchte« (304). *Dieser passionsphänomenologische Grundsatz unterläuft die Auferstehungsverkündigung* als Ausdruck von Offenbarungsgewißheit[17], in der Blumenberg (zu Unrecht) den Anfang des Doketismus sieht, den er a limine ebenso ausschließen will, wie er von der Selbststeigerung des ›tollen Menschen‹ zu entlasten sucht. Blumenberg teilt mit Jüngel und Nietzsche die Kritik des Theismusgottes als Funktion der Leibnizwelt und dessen Theodizee oder allgemeiner die Kritik der weltlichen Notwendigkeit Gottes, aber mit Jüngel gegen Nietzsche teilt er nicht die Naherwartung eines Übermenschen. Denn wie der Weltgott in seiner Weltverantwortung versagte, so »wird auch der Mensch sterben müssen, der diese Weltschuld nicht abzuwerfen oder zu vermeiden weiß« (305). Schon aus bloßer Selbsterhaltung ›des‹ Menschen bedarf er einer Entlastung von dieser Weltschuld. Nur wird hier deutlich, wie sehr sich die Selbsterhaltung in der späten Neuzeit gewandelt hat, von der Emphase der Selbststeigerung zur Aufgabe des Überlebens. Denn die größte aller Erwartungen blieb vergeblich: »Der Tod Gottes machte den Weg zum absoluten Selbstvertrauen des Menschen frei. Nur blieb der freigelegte Weg leer« – und zwar, so Blumenbergs rhetorischer Horizontvorgriff, weil Nietzsche die »Passion nicht verstehen konnte?« (306). Hätte er die Passion (nicht nur als Leidenschaft, Gott hochzutreiben, sondern als Gottes Tod) verstanden, hätte er ihn wohl nicht mit Triumph gefeiert, sondern mit Trauer begangen, wie Blumenberg als Hörer der Passion. Die hermeneutische Relecture der Passion wäre demnach vermutlich seines Erachtens eine Ermöglichung, von der Selbststeigerung abzulassen. Daher ist die Grundfrage der Religionsphänomenologie Blumenbergs, *die Passion Jesu zu verstehen*, und dies im Unterschied zu Jüngel unter Einklammerung der Fraglosigkeit stets zuhandener Antworten. Mit dieser gründlichen Fraglichkeitsrückgewinnung entsteht allerdings eine ganz erhebliche Last der Antwort*findung*, denn auch für die Passion gilt, daß sie sagbar und denkbar werden muß, soll sie nicht stumm,

[17] Damit ›argumentiert‹ Blumenberg gegen den »womöglich letzten« theologischen Steigerungsversuch des Gottesgedankens: »War Gott tot, so war er es kraft seiner selbst, wie er nur kraft seiner selbst, als *causa sui ipsius,* existiert hatte … Niemand kann Gott morden, es sein denn, er ließe sich« (304), – was man gegen Jüngels ›Tradition‹ gerichtet verstehen kann.

nicht symbolisch *vakant* bleiben. Auch in dieser Hinsicht gilt, was Marquard formulierte, Blumenbergs Texte seien »Problemdrucksteigerungsprosa«[18]. Angesichts des Kreuzes sucht Blumenberg offensichtlich keine *Distanz*[19], wie die fliehenden Jünger, sondern ›Betroffenheit‹ resp. Verstrickung in die Geschichte der Passion, und im Unterschied zu Marquard keine *Vakanz*, sondern eine gewendete Sag- und Denkbarkeit Gottes.

Die Passion als des Menschen »›Leidenschaft‹ … Gott hochzutreiben« (ebd.) läßt den Weltgott in einer negativen Theodizee sterben und drängt damit den Menschen in eine ›unendliche Aufgabe‹, der er nicht gewachsen ist, »bis zur Erschöpfung« (307) im Leiden an der Überforderung seiner Endlichkeit. Die *Passion* auf dem metaphorologischen Umweg von Blumenbergs Relecture zu verstehen *als das Maß aller Dinge*, als den »Standard des Realismus«, heißt darüber hinaus, sie *duplizit* zu verstehen: einerseits als *Daseinsmetapher für des Menschen Leidenschaft, die Leiden schafft,* andererseits als *Vollzug des Leidens*, in dem Gott wie Mensch das Sterben lernen, und in dieser hintergründigen zweiten Lesart betreibt Blumenberg seine *Überforderungsentlastung*, um dem Menschen ›die Weltlast‹ zu nehmen. Darin liegt die Umbesetzung gegen Nietzsche, denn die strittige Todesursache Gottes ist nicht der ›tolle Mensch‹, sondern die Passion Jesu als das ursprüngliche Scheitern des Theismusgottes (15, 19, 33f) längst vor den ›Eskalationen‹ des Begriffs. Die *imaginativ variierende Erinnerung der Passion* ist keine platonische Gewißheitssteigerung[20] und kein Ausdruck von Auferstehungsgewißheit, sondern das *nachdenkliche Begehen von Bachs Matthäuspassion im Horizont der nachchristlichen Hörer,* zu denen auch der Phänomenologe selber zählt (42, vgl. 9, 14f, 33ff, 46ff, 67ff). Die Art der Erinnerung sucht in Entsprechung zur antropologischen ›Deeskalation durch Umbesetzung‹ hinter die theologische und philosophische Eskalation des Gottesbegriffs zurückzugehen und eine antignostische »Remetaphorisierung« der Passion zu erreichen als eine »Zurückführung auf Unbestimmtheit«, die die Bestimm*barkeit* von neuem eröffnet (SZ 87).[21]

Blumenbergs Übertragung von Bachs musikalischer Übertragung der Matthäuspassion in den Horizont der späten Neuzeit – nach dem Tod Gottes und der Vakanz am Ort des Übermenschen – zielt demnach basal auf eine *Hörerkonstitution als Ermöglichung des Verstehens (und Sagens) der Passion* im nachchristlichen Horizont, um in deren Nachvollzug von der übermenschlichen Weltlast zu lassen, und sei es ›nur‹ im tröstlichen Zuhören. Dazu beschreibt er die Geschichte der Leidenschaft, »Gott hochzutreiben«, als Ausdrucksgestalt der rhetorischen Situation der Verlegenheit angesichts des Todes Jesu, aus der ›das doketische Kerygma‹ zu fliehen suchte. Die kerygmati-

---

[18] O. MARQUARD, Entlastung vom Absoluten, XXI.

[19] Ebd. XIX.

[20] Gegen P. BEHRENBERG, Endliche Unsterblichkeit, 164f.

[21] Dort als Eigenart sakraler Texte genannt, mit Hinweis auf Paul Gerhardts Choräle.

sche Selbstbehauptung der Osterzeugen (wie ›der Theologie‹ seitdem) sei (angeblich) der Anfang des Doketismus[22], der den harten Realismus der Passion überspringe. Diese polemische, mit auffälligem Affekt geladene Theologiekritik ist aber lediglich die negative Seite[23] des eigenen Ausseins auf einen nachchristlichen *Zugang zur Passion Jesu* die indirekt eine Möglichkeit der ›Wiederkehr Gottes‹ bedeutet, und zwar im Unterschied zu Kant nicht nur als Funktion der praktischen Vernunft, sondern im rituellen resp. nachdenklichen Vollzug, sei es im gemeinsamen Hören Bachs oder im nachdenklichen Lesen Blumenbergs. Die metaphorologische Arbeit an der Passion ist damit auf die Hörbarkeit, Verstehbarkeit und Sagbarkeit der Passion im Horizont des Metaphorologen aus, worin sich eine *Indifferenz von Hörerkonstitution und Selbstverortung* ergibt: Was Blumenberg selber im Umgang mit Bachs Passion erfahren hat – eine Erfahrung mit aller Erfahrung? –, sucht er im neuzeitlichen Horizont mit metaphorologischen Mitteln zu plausibilisieren und als Möglichkeit des Zugangs sagbar werden zu lassen. Der implizite Leser[24] Blumenbergs ist seine Vorstellung des derzeit möglichen impliziten Hörers der Bachschen Passion. Es tritt also nicht Blumenbergs Matthäuspassion unterschwellig an die Stelle der Bachschen oder beide an die Stelle der des Matthäus, sondern Blumenberg zielt auf die Erschließung ›des Passionsgeschehens‹ für die nachchristlichen Hörer.[25] Die ›Passion selber‹ bleibt in aller Interpretation deren dynamisches Objekt, das Regulativ ihrer Lektüren.

Die in der Bachschen Passion vorgestellten impliziten Hörer seien exemplarisch die Jünger, die diesseits der Auferstehungsverkündigung als die »Repräsentanten des Unglaubens« auch einem nachchristlichen, hypothetischen Atheisten Eintritt in den Horizont der Passion ermöglichen (245). Blumenberg seinerseits rekurriert indes auf die Frauen am Grabe[26], denn der nachchristliche »Hörer ist am ehesten ein Konsorte jenes Entsetzens, Außersich-

---

[22] Blumenbergs Doketismusverständnis ist allerdings ebenso unterdifferenziert wie sein Verständnis von Gnosis und Manichäismus. Das wäre eigens zu erörtern.

[23] Darin zeigt sich die vielleicht phänomenologisch schwächste Seite von Blumenbergs Lebensweltthermeneutik, – die aber mit ihren Affekten und Bestimmtheitsinteressen indirekt so aufschlußreich ist wie wenige andere Äußerungen.

[24] Der implizite Hörer resp. Leser ist die texttheoretische Version der offenen Interpretationsstellen, wie sie von Ingarden, Iser und Eco entfaltet werden. Blumenberg rekurriert damit auf die Unbestimmtheitsstellen in der Passionsgeschichte, um von ihr einen über die textlichen Grenzen hinausgehenden interpretativen Gebrauch zu machen. Auch er überschreitet damit die texttheoretische Version der Unbestimmtheitsthese.

[25] Blumenbergs Remetaphorisierung der Passion ist jenseits ihres eigenen Vollzugscharakters an der (hier unterschlagenen) Musik orientiert »mit der ihr eigenen und allein möglichen ›Zusicherung‹ der Heilstaten« (236); vgl. dazu TH. ERNE, Die theologische Großzügigkeit der Musik, 223ff.

[26] Und nicht des leeren Grabes, das bei Blumenberg der Anfang des Doketismus ist. Ist in diesem Zusammenschluß von Jüngern, Frauen am Grabe und Hörern unterschwellig mehr intendiert als nur die Gemeinschaft des Unglaubens und Entsetzens über weitere Zumutungen?

seins und Schweigens der Frauen« angesichts der Passion und der »Eindrucksmacht ihres Realismus«, die derjenige doketisch überspiele, »der ungeduldig über die Grenze der Passion hinausdrängt« (247)[27] im Kerygma von der Auferstehung. »*Passion* und *Kerygma* … oder: … Eindrucksmacht und Sendungsbefehl« (248) sei die Alternative, vor die gestellt die »*Via negationis* der Rezeption … die *Via regia* des Hörers der Matthäuspassion« sei (245). Die Via negationis Blumenbergs – seine Umbesetzung der negationslogischen Denk- und Sprachregel der negativen (und paradoxalen) Theologie –, mit der er alle theologischen Antworten einklammert, richtet sich gegen jede Ermäßigung des Leidensrealismus und pars pro toto gegen die anselmische Satisfaktionslehre und deren theologisches Implikat eines Genugtuung fordernden, zornigen und beleidigten Gottes wie gegen die Anthropologie von Sünde und Schuld. Der allmächtige Gott scheitere an der Schöpfung in der Passion und sei ›selber Schuld‹ an seinem Tod (13, 15, 19, 33f) – und weder der ›tolle Mensch‹ noch ›der Sünder‹ –, da er in der Schöpfung dem Menschen etwas vorenthielt (92ff), so daß er nun selber sein Dasein bis in den Tod erleiden muß, um sie zu vollenden. Gottes Allmachtssteigerung geht darin theologisch an der Aporie der Affekte Gottes und philosophisch an der Aporie des Theismus zugrunde. Ursprünglich gehe es in der Passion daher *nicht* um die *Sühne* menschlicher Sündenschuld, denn allererst durch Gottes schuldhafte Gabe des Todes (wie durch das Vorenthalten des Lebensbaumes und die eifersüchtige Vertreibung) sei die Sünde in die Welt gekommen (95ff). Ein Sündenbewußtsein sei so wenig Voraussetzung zum verstehenden Hören der Passion wie eine Diskreditierung der unvermeidbaren Selbstbehauptung.

Diese ›Antwort‹ auf die Frage nach dem ›Warum‹ des Todes Gottes ist theologisch derart abweichend, daß die entstehende semantische Spannung zwar kühn ist, aber sie zehrt von der bemerkenswert neognostischen Erfindung eines eifersüchtigen Gottes, die für Gott wie für ein Verständnis dessen, was mit der Sünde gesagt werden sollte, wenig hilfreich ist – im Unterschied zu Blumenbergs deutlich subtilerer Umbesetzung des Sündengedankens durch die Phänomenologie der Enge der Zeit.[28] Wenn Gott an seiner Eifersucht und Selbstbehauptung zugrunde geht, fragt sich, warum diese Geschichte noch einmal erzählt werden sollte. Diese Version der Religionskritik ist längst traditionell und mittlerweile semantisch und pragmatisch spannungslos. Sie motiviert lediglich die pointenlose religions*kritische* Ausle-

---

[27] Vgl. aber Blumenbergs Bemerkung: »Rhetorik ist ein Verhalten angesichts von Ungeduld; verständlicher Ungeduld übrigens, denn wer könnte sich leisten, die Antworten künftigen Generationen zu überlassen, wenn sie so tief ihn selbst betreffen wie eben die auf die großen Fragen« (Wirkl 4). Im Urteil gegen ›die Kerygma-Theologie‹ zeigt sich der Agon jeder Rhetorik, auch der Blumenbergs, und zudem seine dezidiert theologische Einstellung der Epoché jeder die Passion überdeutenden Christologie.

[28] Vgl. aber religionsphänomenologisch dichter und theologisch hilfreicher oben III A 10f.

gung von Blumenbergs ›Antiabsolutismus‹[29], die die eigentlich originelle religions*phänomenologische* Aufgabe unterschreitet: *eine Hermeneutik des Todes Jesu in Kontingenz wahrender Kontingenzbearbeitung* als ein Verstehen des christlichen ›Urfaktums‹ der Passion, die – so Blumenbergs implizite theologische Grundthese – das nur metaphorisch sagbare *Regulativ aller Theologie* sei, auch noch im nachchristlichen Horizont.

3. Leidensrealismus und Trost der Hörer

Opfergott, Sündenbewußtsein und Heilsbotschaft remetaphorisierend ›zu umgehen‹, ermögliche erst den Eigensinn der leibhaftigen Passion Jesu zu hören und zu verstehen – und damit auch den (bemerkenswert externalistischen) Passionsrealismus Blumenbergs (119–156, 178), der sich in seiner Auslegung von Jesu Versuchlichkeit, dem ›Eli, Eli …‹ und den Tränen über seinen Tod erörtern läßt.

a) Die Gethsemane-Szene sei die »inhaltlich wie musikalisch schwächste der Matthäuspassion«, wodurch synekdochisch für die Theologie Matthäus wie Bach angegriffen werden mit der (thetischen) Begründung, es sei weder theologisch noch in der Frömmigkeit[30] je »vollends ernstgenommen worden«, daß »Jesus sich aufbäumt« (195). Mit »theologische[r] Leichtfertigkeit« (196) werde diese ›absolute‹ Widerständigkeit Jesu übersprungen, – was man als zu leichtes fertig Werden und als zu ›leichte‹ Fertigkeit der Theologie verstehen könnte. »Alles kommt darauf an, dieses Versagen als eines der Theologie [und in deren Gefolge erst Bachs], ihrer Flucht vor den Zumutungen des heiligen Textes[[31]] zu verstehen« (197). Um die affirmative Erinnerung an diese beinahe biblizistisch klingenden *›Zumutungen des heiligen Textes‹* scheint es demnach Blumenberg selber zu gehen. Und um derer gewahr zu werden, sei der theologische Eskapismus und der »Doketismus der Christologie als deren härtestem Kern« definitiv »zu überwinden«. Auf dem Hintergrund der Diskussion um die ›Legitimität der Neuzeit‹ wäre das eine *neuzeitliche Überwindung der Gnosis am Ort ihres letzten Rezidivs, der Christologie*[32] – wozu »das Wort von der Versuchlichkeit Jesu in seinem ›Realismus‹ stehenzulassen« sei (198) und das heiße, »die blasphemische[[33]] Prämisse zuzulassen, Jesus hätte Sünder[[34]] werden können« (197).

[29] Wie die von O. MARQUARD (Entlastung vom Absoluten) und F.J. WETZ (Hans Blumenberg; Lebenswelt und Weltall).

[30] Angesichts eines solchen (Fehl)Urteils wird Blumenbergs Antitheologik verständlich.

[31] Ein ›Biblizismus‹ Blumenbergs?

[32] Vgl. LN 138, und O. MARQUARD, Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit, 31f.

[33] Hier zeigt sich, welche theologischen Selbstverständlichkeiten Blumenberg noch im Rücken liegen.

[34] Die Spitze der Zumutung besteht *hier* erstaunlicherweise im Sündengedanken. Vgl. dazu I.U. DALFERTH, Gott und Sünde, bes. 128ff, und DERS., Vom Denken der Menschwerdung.

Aber warum dieser »›Realismus‹«? Als rhetorischer Ausdruck dafür, daß es ihm so erging, wie uns ständig? Als ›realistischer‹, vormetaphorischer Grund dieser Daseinsmetapher, die so zwar durch keinen the-ontologischen Primat beherrscht würde, aber durch ein seltsam frommes und in opaker Weise trotziges Realismuspathos? Gilt hier: Gegen einen metaphysischen Realismus nur ein physischer; oder gegen einen seinsgeschichtlichen Realismus nur ein geschichtlicher? Diesseits dieser prägnanten Unverständlichkeiten kann man diesen ›Realismus‹ verstehen als phänomenologische Pointe: als hartnäckigen Hinweis auf das Interpretandum, das in keiner Interpretation aufgeht und den widerständigen dynamischen Grund aller theologischen wie theologiekritischen Semiose bildet. Darin läge eine ›Rettung‹ der Widerständigkeit des Kreuzes, eine vergegenwärtigende Erinnerung seiner Störung jeder (theologischen) ›Normalstimmigkeit‹. Damit werden die christologischen Metaphern (kalkuliert absurd) so beim Wort vom Kreuz genommen, daß das ihnen zugrundeliegende ›Urfaktum‹ in Erinnerung gebracht wird, das sie in seiner Widerständigkeit nur zu leicht vergessen können (und wie Blumenberg leichthin meint, vergessen haben). Dieses Verfahren der Remetaphorisierung durch die Rückgewinnung der semiotischen Spannung ist keine banale Religionskritik, sondern die memoriale Rückholung der Grundfrage der Theologie.[35] Und dabei überschreitet der Metaphorologe seine Arbeit an der Metapher in der Hinblicknahme auf das, woran die Metapher arbeitet. Auch Blumenberg kann sich trotz aller Einklammerung der theologischen Antworten auf das Kreuz und bei allem Realismuspathos nicht der stets schon im Rücken liegenden Verstrickung von Sinnlichkeit und Sinn entziehen. Der phänomenologische Hinweis auf *das* Pathos, das er Passion nennt, ist schon mehr als nackte Sinnlichkeit.

b) »Wenn es ein Schimmer an Wahrscheinlichkeit gibt, daß dieser Jesus von Nazareth mehr als ein Menschensohn unter Menschen war, liegt der einzige Hinweis darauf … im letzten Wort«, dem ›Eli, Eli …‹ (208). Was selbst für Mystiker nur eine ausnahmsweise »Gottesnähe« sei, scheine für Jesus die Regel gewesen zu sein, was in der Klage negativ zum Ausdruck komme (208f). Nur greift diese Hintergrundvermutung Blumenbergs bereits über den nackten *Realismus des Eli* hinaus. Es sei »der erschütternde Verzweiflungsruf« (199), in dem Gott »fast wie ein Fremder genannt wird« (200), und in diesem ›fast‹ liegt das höchst vorsichtige Zuspiel eines ›Gott Nennens‹[36], das sich nicht auf einen bloß Fremden bezieht. Im »*Eli, Eli* der Vernichtung« scheitere der Allmachtsgott (13), und zugleich sei es der Ruf des »gescheiterten, des nicht proklamierten Messias« (216). Es geht Blumen-

[35] Im übrigen wäre das Insistieren auf der Menschlichkeit Jesu als eines *pure* homo vielleicht die schwerste Aufgabe einer Trinitätslehre. Ihn als vere homo zu verstehen, heißt, ihn schon normalstimmig integriert zu haben.

[36] Vgl. zur Sache die Beiträge in: B. CASPER (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge.

berg alles darum, das »Paradox« (70) dieser Anrufung Gottes ›als wäre er nicht mehr‹ nicht aufzulösen um des leeren Grabes willen (216) oder zugunsten des Übermenschen (70). Es sei dieser »Gott des Gekreuzigten«, »den es nicht geben darf« (ebd.), – darin macht sich Blumenberg die unterstellte Verlassenheitserschütterung Jesu zu eigen (221, 224).[37] Das ›Eli, Eli …‹, »wie Luther es las, hat die Wahrheit eines Schreis, der noch an den ›toten Gott‹ gerichtet sein könnte. Wenn nicht sogar erst recht an diesen« (221). Und hier zeigt sich, daß dieser Tod Gottes eine gänzlich andere Bedeutung hat, als bei Nietzsche. ›Fast‹ könnte man meinen, Blumenberg verstünde diesen ›toten Gott‹ als einen, den man noch anrufen könne. Der Rekurs auf Luther legt es nahe, hier eine deutliche Nähe zu Jüngels positiver Wendung der Rede vom Tod Gottes zu finden; aber Blumenberg läßt hier jede Positivität latent. Ohne eine so indirekt zu vermutende Latenz allerdings gäbe es hier kein Paradox, das nach Blumenberg gerade nicht aufgelöst werden dürfe. Eine konventionelle Auslegung im Sinne Nietzsches würde damit die Pointe verfehlen.

In der Erschütterung und der dementsprechenden Wirkung der Passionsmusik, ihrem movere, dem Bewegen des Hörers (wie Lesers), sieht Blumenberg auch dezidiert keinen »›Umweg‹ zur Ästhetisierung der Passion« (224), sondern – vielleicht den Trost des Todes eines Opfergottes und die tröstliche Gemeinschaft mit den verzweifelt Klagenden? Über die valenten Latenzen dieses Erinnerungsvollzugs bleiben dem Leser nur Vermutungen, – und die zu wagen, ist der Schritt ins eigene Fortschreiben der Passionsphänomenologie, in der der Text am Leser arbeitet und er an ihm. Exegetisch zu belegen und so zu begründen ist diese Fortschreibung nicht mehr, nur *daß* sie vom Text intendiert (oder zumindest nicht grundlos ermöglicht) und dem Leser zugespielt wird, scheint nicht sinnvoll zu bestreiten. Im Unterschied zur ›ästhetisierenden‹ Lesart ist vermutlich für Blumenberg die *»Wahrheit« des Schreis* der *›realistische‹ Kern* der Gemeinschaft der Hörer (und Leser) mit dem Schreienden *und* dem darin leidenden Gott. Eine Wahrheit, die gegen jede historische Kritik »immun« (248) sei und gegen jede doketische Ermäßigung polemisch in Schutz genommen wird – vielleicht als vérité à faire, die den nachchristlichen Hörer (und Leser) nachhaltig irritiert und orientiert in einer gottlosen Welt der Aporie von Selbstbehauptung und Ohnmacht? Liegt in diesem realistischen Kern der Passion der Übergang von einer weltlichen Selbstverständlichkeit in deren Wendung, die es dem Hörer ermöglicht, sich in die Passion als *andere* Daseinsmetapher übertragen zu lassen?[38]

[37] Ich übergehe den wortlosen Todesschrei (Mtp 13, 217ff); vgl. P. BEHRENBERG, Endliche Unsterblichkeit, 152, 170f. – Seiner Lesart der ›Matthäuspassion‹ im Horizont der Tragödientheorie (133ff, bes. 135f, 145f, 152-156) schließe ich mich nicht an und noch weniger der These, Blumenberg verfalle in eine »*Regression ins Erhabene einer nachchristlichen Existenz«* (ebd. 147, vgl. 83f, 161f,); zur marginalen Bedeutung der Tragödientheorie in Mtp vgl. 72, 94, 253, 256. Vgl. auch oben zum ›Gott der Phänomenologie‹, II E 2d.

c) Die Passion endet mit dem, was öffentlich und allgemein erfahrbar sei, »mit dem versiegelten, nicht mit dem leeren Grab. Sie hinterläßt die Gemeinde in Trauer und Tränen, nicht in Hoffnung und Gewißheit« (231, vgl. 245). – Aber überraschenderweise findet Blumenberg dennoch *Trost in den Tränen:* »Der zum Weinen Entlassene zweifelt an diesem Tode nicht. Mehr braucht er nicht, um angesichts des seinen getröstet zu sein« (236, vgl. 152, 229f). Eine Passion ohne Auferstehung, der nackte Realismus des bloßen Todes und als Gewißheit nur die des Todes: *Woher kann da noch Trost stammen?* Die Ruhe des versiegelten Grabes als absolute Metapher für den definitiven Tod Jesu läßt den Tod auf sich beruhen und geht nicht über ihn hinaus – weder zum auferweckenden Allmachtsgott, noch zum Kerygma vom Auferweckten. Insofern bietet die unwiderrufliche Endgültigkeit des Todes im Hören der Passion eine »Ruhelegung der ›Jesusfrage‹« (248), Ruhe von der Allmacht (256) und die Aussicht auf eine seltsam sanfte Ruhe des Grabes (245) – in der tröstlichen Distanz[39] der *Musik* wie der wohlklingenden *Erzählung* (129). Für die Hörer ist das »*Ruhe sanft, sanfte ruh!*« des Schlußchores die »Aufforderung, sich mit Tränen niederzusetzen« und als »Trauergemeinde« die Trauer zu begehen (245).[40] Dieser *Vollzugssinn der Trauer* ist Blumenberg offenbar tröstlich, und zwar auch im Hinblick auf seinen *eigenen* Tod, so daß das Hören der Passion und deren phänomenologische Meditation zur *ars moriendi* wird. Aber inwiefern findet diese Trauerarbeit zurück ins getröstete Leben, in die ars vivendi?[41]

Die »Entlastung von Schuld« sei »auch ohne Auferstehung verdient« (246), was verständlich würde, wenn in der gegenüber Nietzsche *verstandenen* Passion die Metapher der getrösteten Endlichkeit des Daseins vollzogen[42] würde, in der der Mensch sich von der Überlebenslast und Weltfürsorge entlastet fände und darin befreit von der Schuld für sein Scheitern an der Weltverant-

---

[38] Dann jedenfalls könnte er mit Jüngel sagen, das Eli sei »die wohl schmerzlichste Variation der biblischen Frage ›Wo ist Gott?‹« (GGW 66). – Ich übergehe hier den metaphorologischen Weg zum gescheiterten Messias und dem messianischen Verständnis des Eli über die Interpretation des Eli als Ruf nach Elias. Zur Methode vgl. Mtp 208ff; vgl.: »Es geht darum, die Unselbstverständlichkeit dieser Entschiedenheit vor einem Hintergrund von Unentscheidbarkeit abzuheben« (211).

[39] Liegt nicht gerade in dieser Distanz eine Ermäßigung des Realismus? Die Frage nach dem ›Trost‹ des Verfassers müßte eigens die Funktion der Musik behandeln: »Das Mehr selbst tönt in der Passion« (15); vgl. TH. ERNE, Die theologische Großzügigkeit der Musik, und P. BEHRENBERG, Endliche Unsterblichkeit, 159ff.

[40] Für einen nicht nachchristlichen Hörer wäre es aber eminent beunruhigend, wenn das alles gewesen sein sollte, wenn also diese remetaphorisierende Wörtlichkeit einen nur noch trauern ließe. Hier treibt die Remetaphorisierung hervor, daß es doch mehr war, was wir hoffen durften.

[41] Vgl. PH. STOELLGER, Hermeneutik des Lebens und Rhetorik des Überlebens, bes. 280ff.

[42] Vgl. zur »Begehung« Mtp 40–42, 45, und P. BEHRENBERG, Endliche Unsterblichkeit, 159f, 178–184.

wortung. Die bloß negative Theodizee ermangelte unendlich der Anthropodizee, des Freispruchs des Menschen von der Last der Schuld wie der Seinsgrundfraglichkeit. Diese Last würde nur dann von ihm abfallen, wenn der Seinsgrundmangel als erträglich zugestanden und der Tod sein und bleiben darf und nicht durch Auferstehungsgewißheit oder ewige Wiederkehr bewältigt werden muß. In dieser schwachen, *endlichen Anthropodizee* läge auch eine implikative, schwache und *zeitweise Theodizee.* Denn der trauernde Phänomenologe findet sich – zum Trost – in Gemeinschaft mit der trauernden Gemeinde wieder, und – mehr als erwartet – dabei auch in Gemeinschaft mit dem »Vater danach« (250, vgl. 128): »Auch der Vater … setzt sich *mit Tränen nieder,* als einer der Fassungslosen …« (250f). Für diese Trauergemeinschaft mit dem »Vater danach«[43] gilt in erstaunlich selbstverständlicher Weise das schlechthin Unselbstverständliche: »*Es gibt keine Fragen mehr«* (250), – während jenseits dieser Ruhe einer *zeitweiligen finalen Lebenswelt*[44] die Unruhe der Seinsgrundfraglichkeit und Daseinssorge selbstverständlich ist.

Durch die Passion Jesu, in deren musikalischer Erinnerung und deren nachdenklicher phänomenologischer Variation, vollziehen die Hörer das Sterben Jesu mit – worin an die Stelle von Schuldverhältnissen die *Sorge* tritt. Für Gott steht »etwas auf dem Spiel …, was seiner ›Sorge‹ Wesentlichkeit gibt«; er kann und wird die »Exklusivität seines Sinnens, … nur für sich selber er selbst zu sein«, verlieren (94). Darin, daß er wie der Mensch fortan in Sorge lebt, als »*Sorgengott*« statt als »Wunschgott«, findet Blumenberg »das Äußerste an Erfüllung und Zumutung, *plērōma und kenōsis*« (109), – die »intentionale Erfüllung« Gottes (126) liegt in der Endlichkeit mit den Worten: »*So also ist es, was ich getan habe!*« (127).[45] Damit hätten Mensch und Gott eine *Gemeinschaft* gewonnen jenseits der Konkurrenz des ›Nemo contra Deum, nisi Deus ipse‹, was für den Menschen, wie den trauernden Phänomenologen, hieße, »daß er nach der Passion einen anderen Gott als zuvor haben *könnte,* sofern er es wollte: einen Gott, der ihn endlich begriffen hätte und ihn die ›Folgen‹ der göttlichen Weltverstrickung nicht nach Art der Paradiesaustreibung allein tragen lassen will. Anders ausgedrückt: Nun wüßten sie beide, der Schöpfer und sein Geschöpf, welche Sorge der Tod in das Leben hineingebracht hatte« (127f). In der Daseinssorge Gottes (gerade nicht nur für sich) läge die Erfüllung der Horizontintentionalität seines Daseins.[46]

Gemeinschaft in musikalisch vergänglicher, zeitweiliger *Fraglosigkeit* im Hören der Passion statt einer dem nachchristlichen Hörer unverständlichen Auferstehungsgewißheit – Gemeinschaft der *Tränen* über den Grund der Sorge, den Tod, statt Sündenschuldverhältnisse und Opferlust – Gemeinschaft

---

[43] Vgl.: *»Wir setzen uns mit Tränen nieder …* – über jenen Tod [Jesu]. Auch über diesen [des Vaters]?« (251, Punkte im Text) – der Ton liegt für Blumenberg wohl auf dem Fragezeichen.

[44] Vgl. LzWz 22f, 41-47, 64ff.

[45] Vgl. zur ästhetischen Kosmo- und Ontodizee Mtp 88ff.

[46] Vgl. aber darüber hinaus SF 222, LdT 152.

der *Daseinssorge* statt Eifersucht versus Selbstbehauptungszwang – so könnte man die Horizontintention von Blumenbergs Passionsphänomenologie zusammenfassen – und damit *veruneigentlicht verspielen*. Denn diese Wünsche erfüllen sich im *Hören* und werden verständlich in der *phänomenologischen Nachdenklichkeit* der Matthäuspassion. Diesen Umweg substituieren zu wollen in der Meinung, er ließe sich in ein Fazit übersetzen, hieße weder die Absolutheit der Bachschen Passionsmusik noch die Absolutheit der Passionsphänomenologie in ihrer metaphorologischen Arbeit verstanden zu haben.

4. Rückblick auf die Remetaphorisierung der Passion

Demnach soll hier kein Fazit oder ein bloßer Vergleich von Jüngel und Blumenberg folgen, der ohnehin nur wiederholte, was bereits miteinander verflochten wurde, sondern ein rückblickender Ausblick auf mögliche theologische Fortbestimmungen von Blumenbergs metaphorologischer Lebenswelthermeneutik.[47]

a) Die theologischen und phänomenologischen Engführungen seines ›Passionsrealismus‹ legen eine Kritik seiner mehr versteckten als ausgewiesenen theologischen Intuitionen nur zu nahe – so nahe, daß man zu leicht fertig werden könnte mit dem, worauf Blumenberg aus ist und was er mit seiner Kunst der Aufmerksamkeit und des phänomenologischen Verstehens zuspielt. Nur kann es auch nicht bei seinem antitheologischen Trotz bleiben: »Gelassen kehrt der Unfolgsame zu den Texten der Kindheit und Geistesfrühe zurück« mit der »Ahnung einer anderen ›Wirklichkeit‹«, die »für ihre Art von ›Realismus‹ Unantastbarkeit gewonnen hat« (248). Diese Ahnungen und das dezidiert ›naive‹ Realismuspathos sollten angetastet werden, wenn man nicht weniger an Blumenberg finden will, als man könnte, wie etwa den nachdenklichen *Umweg zur Hörbarkeit, Verstehbarkeit und gewendeten Sagbarkeit der Passion Jesu,* statt einer stets schon erfüllten Fraglosigkeit, wie sie theologisch gleichwohl plausibel von Jüngel pointiert formuliert wird: »Die Antwort braucht nicht gesucht zu werden. Sie ist sowohl anthropologisch als auch theologisch evident und heißt: *Liebe*« (GGW 408). Diese Evidenz zu *behaupten*, läuft aber Gefahr, die bleibend mitgesetzte (Seinsgrund-)Fraglichkeit wie die hermeneutische Aufgabe zu überspringen, nach den Fragen zu fragen, auf die diese Antwort formuliert wurde und werden kann. Als christlicher wie als nachchristlicher Hörer der Passion (wie des Evangeliums) wird man nicht umhin kommen, sich auf die Suche nach den in der Antwort bearbeiteten Fragen zu machen, – und dazu ist die metaphorologische Lebenswelthermeneutik ein gangbarer und hilfreicher Weg. Blumenberg bemüht sich auf seine Weise um den *Weg zum initium theologiae* (vgl. 128f), der Passion selber, statt das Gesuchte immer schon gefunden zu haben. Die hermeneutische Pointe von Blumenbergs irritierendem Passionsrealismus ist die

[47] Vgl. W. SPARN, Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie, 200-207.

Remetaphorisierung der Theologie als Weg der *Fraglichkeitsrückgewinnung*. Angesichts der Passion können einem die Worte fehlen, wie sich synekdochisch verdichtet am Karfreitag zeigt. Und in dieser Situation kann die man in ursprüngliche Nachdenklichkeit versinken. – Daß man darin aber nicht nur versinkt, ist den Anderen zu verdanken, die vor und mit einem an der hermeneutischen Grundfrage arbeiten, was der Tod Jesu wohl bedeuten mag und wie wir ihn auslegen können.

b) In dieser Arbeit stellt sich Blumenberg der *Aporetik des nachchristlichen Hörers,* an der vermutlich auch manch ein zeitgenössisches Gemeindeglied teilhat, statt auf vermeintlich stabile theologische Evidenzen zu rekurrieren und die Neuzeitproblematik zur Exposition der vorgängigen Antworten zu nutzen. Das Universum neuzeitlicher Selbstverständlichkeiten wird und sollte in der Theologie in seiner irreduziblen Eigenart zu Geltung kommen, nicht nur um der hermeneutischen Redlichkeit willen, sondern weil die Aporetik einer gottlosen Welt, der bleibenden Seinsgrundfraglichkeit und der Verborgenheit Gottes den christlichen Glauben stets umgibt. Was Jüngel theologisch zu verwinden sucht, bleibt hartnäckig präsent im simul von Frage und Antwort.

c) Für die *Theologie* bedeutet diese bleibende Aporetik eine gründliche *Fraglichkeit* ihrer daher stets zu variierenden oder auch neu zu findenden Antworten im theoretischen wie im vortheoretischen Horizont. Mit Blumenberg kann sie sich darin üben, zunächst zu fragen, was waren die Fragen, statt fraglos die Antworten zu reformulieren. Denn die Fragen sind so geschichtlich und plural, wie die Horizonte, in denen sie gestellt und bearbeitet werden: Sie verändern sich oder können vergehen, während sich neue auftun, denen Antworten fehlen.

d) Durch Blumenbergs Legitimierung der Neuzeit (wie auch in Jüngels rhetorischer Arbeit an der Neuzeit) wird sichtbar, daß Philosophie wie Theologie an der *Unausweichlichkeit der rhetorischen Situation* partizipieren und daher in Evidenzmangel und Handlungs- wie Darstellungszwang unausweichlich metaphorisch reden. Es wird einiges an Prägnanz und Darstellungsreichtum gewonnen, wenn die Absolutheit der Metapher zugestanden und nachdenklich gestaltet wird, was auch heißt: *nicht ohne Zögern.* »Nachdenklichkeit ist auch Aufschub gegenüber den banalen Resultaten, die uns das Denken gerade dann liefert, wenn nach Leben und Tod, Sinn und Unsinn, Sein und Nichts gefragt wird« (ND 61). Es könnte sein, daß die Theologie gelegentlich einer kultivierten *Skepsis* bedarf und einer dementsprechenden *Kunst der Vermutung* mit memoria und imaginatio. Die »Zurückführung auf Unbestimmtheit« als phänomenologische »Remetaphorisierung« metaphysischer Antworten ist im ›nachmetaphysischen‹ Horizont der Theologie jedenfalls ein Umweg, der den Horizont erweitert. Ad bonam partem gelesen, geht auch Jüngel diesen Weg. Nur ist er stets schon so weit, viele Fragen hinter sich gelassen zu haben; und das gibt Grund zur kritischen Rückfrage.

e) Statt in den Begriff oder in die Metametaphorik zu fliehen (und dabei hinter den Reihen der eigenen Themen zu stehen), kann sich die Theologie auf den lebenswelthermeneutischen Weg machen, um die metaphorischen Umwege der Theologie zu verstehen und fortzuschreiben, – indes ohne manche Wege zu schnell als Verfallsformen anzusehen. Dabei ermöglicht die metaphorologische Hermeneutik der Horizonte genau nachzufragen, was denn die bestimmenden und was die vergessenen Hintergrundintentionen waren und welche es derzeit sein könnten, die die Theologie nach Worten suchen lassen. Mit der Annäherung an die Gegenwart wird dann aber auch die Fraglichkeit fraglich werden, da für uns mitnichten alles nur fraglich ist. So wird sich im Laufe der Rückfrage und der Darstellung der Geschichten, die einem im Rücken liegen, herausbilden, was anfangs vielleicht noch undeutlich aber *schon mitbestimmend* war: Was es denn gewesen, geblieben und geworden sein mag, worauf man selber aus ist. So erging es auch Blumenberg, dessen theologische Hintergründe untergründig präsent blieben und sich schließlich am Horizont der ›Matthäuspassion‹ auf veränderte Weise wieder abzeichneten. Die Arbeit an den Metapherngeschichten der Theologie könnte mit dieser Hermeneutik valenter Latenzen etwa zu einer Religionsphänomenologie der Affekte Gottes führen.

f) Um noch einmal an Jüngel zu erinnern: »Die Ausarbeitung einer theologischen Metaphorologie ist sowohl für die Dogmatik als auch für die Praktische Theologie ein dringendes Desiderat« (MW 157), – wozu Blumenberg nicht wenig beitragen kann. Und Blumenberg erwidert: »Mein Resultat – denn von Berufs wegen muß ich eins vorweisen – ist, daß die Philosophie [und nicht nur sie] etwas von ihrem lebensweltlichen Ursprung aus der Nachdenklichkeit zu bewahren, wenn nicht zu erneuern, hat. Deshalb darf sie nicht gebunden werden an bestimmte Erwartungen über die Art ihres Ertrages« (ND 61). Der Erwartungsdruck einer ›dogmatisch richtigen‹ oder ›kirchlich brauchbaren‹ Theologie würde deren ursprüngliche Nachdenklichkeit erfolgreich vertreiben. Vice versa muß man in dieser Auszeichnung der Nachdenklichkeit gewärtigen, daß sie legitimerweise zum *Nachdenken* werden kann, wie es Jüngel im Anschluß an Barth ausführte. Wenn aber *zu bestimmte* Erwartungen leitend dafür sind, sich auf den phänomenologischen Umweg der Nachdenklichkeit zu machen, dann ist sie *immer schon gebunden* und liefe Gefahr, um ihre inventive, horizonterweiternde Dynamik gebracht zu werden.

g) Es zeigten sich allerdings in Blumenbergs metaphorologischer Lebenswelthermeneutik auch Probleme der Reduktion *semantischer* Bestimmtheit, wenn die Fragen nach der rhetorischen Ausdrucksgestalt und der pragmatistischen wie effektiven Dimension dominieren und dabei etwa die theologische Bestimmtheit verkürzt wird. Die Absolutheit der Metapher müßte zur konkreten Absolutheit *bestimmter* theologischer Metapher*n* weitergeführt werden, denn die Semantik ist nicht weniger absolut als die Pragmatik der Metapher – ein Umweg über die Metapher wie die Metaphorologie kann

sonst zum Abweg werden. Jüngel wie Blumenberg scheinen mir hier in ihrer wissenschaftskritischen Haltung zu konvergieren aufgrund einer differenzierten Indifferenz von Theologie und Verkündigung resp. von Philosophie als Wissenschaft und Weisheit. Das lebensweltliche Recht und die Plausibilität dieser theoretischen Intention eines Übergangs auf dem Grund einer ursprünglichen Indifferenz wäre allerdings näherer Begründung fähig.

h) *Was* war es denn, was ›wir‹ hoffen durften im Hören der Passion? Und wie kann diese grundlegende Hoffnung denkbar und sagbar werden ohne in leerer Unbestimmtheit und trotziger Distanz zu verharren? Wäre von dieser grundlegenden Hoffnung aus nicht auch skeptisch mit der phänomenologischen Skepsis umzugehen und erschlösse sich nicht erst dann die metaphorische Welt von Theologie und Kirche als ›Arbeit‹ an dieser bestimmten Hoffnung? Dann wäre Blumenbergs Frage »*Was war es, was wir erhoffen durften?*« (LdW 9) mit lebensweltlichem Ernst gestellt. Eine Passionsphänomenologie kann die Metapherngeschichten von Theologie und Kirche als Versuche verstehen, die grundlegende Hoffnung des Hörers der Passion sagbar werden zu lassen. Erst dann wären diese Geschichten im Vollzug als Vollzug zu beschreiben und verständlich zu machen, um schließlich auch den Ortswechsel und Horizontwandel zu verstehen, wenn der nachchristliche Phänomenologe die Matthäuspassion hört – und sich plötzlich in der Gemeinschaft mit christlichen Hörern wiederfindet.

Literaturverzeichnis[1]

A. Siglen

1. Hans Blumenberg:

AAR: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in: Wirkl 104–136.
BM: Beobachtungen an Metaphern, ABG 15, 1971, 161–214.
GKW: Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a.M. 1975.
GL: Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels, in: H. Böhringer/K. Gründer, Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel, Frankfurt a.M. 1976, 121–136.
H: Höhlenausgänge, Frankfurt a.M. 1989.
KV: Nikolaus von Cues, Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften, besorgt und eingeleitet von Hans Blumenberg, Bremen 1957.
KW: Die kopernikanische Wende, Frankfurt a.M. 1965.
LdT: Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt a.M. 1987.
LdW: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a.M. ²1986.
Licht: Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, StGen 10, 1957, 432–447. (D 18).
LN: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. ²1988.
LzWz: Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a.M. 1986.
Mtp: Matthäuspassion, Frankfurt a.M. 1988.
My: Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1979.
ND: Nachdenklichkeit, Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1980, 57–61.
PM: Paradigmen zu einer Metaphorologie, ABG 6, 1960, 7–142, 301–305.
SF: Die Sorge geht über den Fluß, Frankfurt a.M. 1987.
Svst: Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1997.
SZ: Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt a.M. 1979.
VS: Die Vollzähligkeit der Sterne, Frankfurt a.M. 1997.
WbWm: Weltbilder und Weltmodelle, Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft 30, 1961, 67–75.
Wirkl: Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1986.

2. Andere

BH: RICŒUR, P., Biblische Hermeneutik (1975), in: W. Harnisch (Hg.), Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, Darmstadt 1982, 248–339 (gekürzte Übersetzung von: Biblical Hermeneutics, Semeia 4, 1975, 27–148).
Entzug: DERRIDA, J., Der Entzug der Metapher, in: V. Bohn (Hg.), Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt a.M. 1987, 317–355.
GGW: JÜNGEL, E., Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ⁵1986.
Husserliana: HUSSERL, E., Husserliana. Gesammelte Werke, Bd. 1ff, Den Haag 1963ff (seit 1984 The Hague/Boston/Lancaster, seit 1987 Dordrecht/Boston/Lancaster).

[1] Zur Zitation fremdsprachlicher Texte: Sofern deutsche Übersetzungen existieren, wird nach ihnen zitiert.

LM: RICŒUR, P., Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe, München [2]1986.
Mv: RICŒUR, P., La Métaphore vive, Paris 1975.
MW: JÜNGEL, E., Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, Tübingen [2]1986, 103-157.
PJ: JÜNGEL, E., Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen [6]1986.
PPR: HAHN, L.E. (Hg.), The Philosophy of Paul Ricœur, The Library of Living Philosophers XXII, Chicago/La Salle, Ill. 1995.
PsF: CASSIRER, E., Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde., ND der 2. Aufl., Darmstadt 1956-1958.
RF: RICŒUR, P., Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, Turriers 1995.
SM: CASSIRER, E., Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (1925), in: Ders., Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt [7]1983, 71-158.
SN: VICO, G.B., Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, 2 Bde., übers. u. hg. v.V. Hösle/Chr. Jermann, Hamburg 1990.
SuZ: HEIDEGGER, M., Sein und Zeit, Tübingen [7]1953.
TA: RICŒUR, P., Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II, Paris 1986.
TR: RICŒUR, P., Temps et récit, 3 Bde., Paris 1983-1985.
WM: DERRIDA, J., Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text, in: Ders., Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 205-258.
WW: GOODMAN, N., Weisen der Welterzeugung, Frankfurt a.M. [2]1993.
ZE: RICŒUR, P., Zeit und Erzählung, 3 Bde., München 1988-1991.

B. Hans Blumenberg

1. Bibliographien

ADAMS, D./BEHRENBERG, P., Bibliographie Hans Blumenberg zum 70. Geburtstag, ZPhF 44, 1990, 647-661.
BEHRENBERG, P., Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs, Würzburg 1994, 206f (Nachtrag).
BEHRENBERG, P./ADAMS, D., Bibliographie Hans Blumenberg, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 426-470

2. Werke Hans Blumenbergs (chronologisch)

(D 1 etc. folgt der Nummerierung von Behrenberg/Adams 1999)

Die sprachliche Wirklichkeit der Philosophie, Hamburger Akademische Rundschau 1, 1946/1947, 428-431. (D 1).
Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie (Diss. unveröffentlicht), Kiel 1947.
Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal, PhJ 57, 1947, 413-430. (D 2).
Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls (Habil. unveröffentlicht), Kiel 1950.
Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem, StGen 4, 1951, 461-467. (D 3).
Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode, StGen 5, 1952, 133-142. (D 4).

Der absolute Vater, Hochland 45, 1952/53, 282-284. (D 5).
Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich?, StGen 6, 1953, 174-184. (D 6).
Technik und Wahrheit, Actes du Xième Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953), Vol. II: Épistémologie, Amsterdam/Louvain 1953, 113-120. (D 7).
Eschatologische Ironie. Über die Romane Evelyn Waughs, Hochland 46, 1953/54, 241-251. (D 8).
Kant und die Frage nach dem »gnädigen Gott«, StGen 7, 1954, 554-570. (D 9).
Rez.: Pierre Lecomte du Noüy, Die Entwicklung zum Menschen als geistig-sittlichem Wesen, Deutsche Universitätszeitung 9, 1954, Nr. 21, 19. (D 10).
Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns, PhR 2, 1954/1955, 121-140. (D 11).
Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte, StGen 8, 1955, 637-648. (D 12).
Rez.: Heimo Dolch, Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemäßen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme, PhR 3, 1955, 198-208. (D 13).
Die Peripetie des Mannes. Über das Werk Ernest Hemingways, Hochland 48, 1955/56, 220-233. (D 14).
Rose und Feuer. Lyrik, Kritik und Drama T.S. Eliots, Hochland 49, 1956/57, 109-126. (D 15).
Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt, StGen 10, 1957, 61-80. (D 16).
»Nachahmung der Natur«. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, StGen 10, 1957, 266-283. (D 17 = Wirkl 55-103).
Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, StGen 10, 1957, 432-447. (D 18).
Autonomie und Theonomie, RGG^3 I, 1957, 788-792.
Nikolaus von Cues, Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften, besorgt und eingeleitet von Hans Blumenberg, Bremen 1957.
Mythos und Ethos Amerikas im Werk William Faulkners, Hochland 50, 1957/58, 234-250. (D 19).
Epochenschwelle und Rezeption, PhR 6, 1958, 94-120. (D 20).
Hylemorphismus, RGG^3 III, 1959, 499f.
Individuation und Individualität, RGG^3 III, 1959, 720-722.
Kontingenz, RGG^3 III, 1959, 1793f.
Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition, StGen 12, 1959, 485-497. (D 21 = Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition, in: V. Bohn (Hg.), Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt a.M. 1988, 141-165).
Rez.: Rudolf Bultmann, Geschichte und Eschatologie, Gnomon 31, 1959, 163-166. (D 22).
Eschatologische Ironie. Über die Romane Evelyn Waughs. in: K. Schmidthüs (Hg.), Lob der Schöpfung und Ärgernis der Zeit. Moderne christliche Dichtung in Kritik und Deutung, Freiburg 1959, 159-170. (D 22a, zuerst in D 8).
Paradigmen zu einer Metaphorologie, ABG 6, 1960, 7-142, 301-305. (D 23). ND Frankfurt a.M. 1998.
Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaft, StGen 13, 1960, 174-182. (D 24).
Naturalismus. I. Naturalismus und Supranaturalismus, RGG^3 IV, 1960, 1332-1336.
Optimismus und Pessimismus, RGG^3 IV, 1960, 1661-1664.
Das dritte Höhlengleichnis, Filosofia 11, 1960, 705-722. (D 25).
Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde, Revue des Études Augustiniennes 7, 1961, 35-70. (D 26).

Weltbilder und Weltmodelle, Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft 30, 1961, 67-75. (D 27).
Die Bedeutung der Philosophie für unsere Zukunft, Wiener Schriften 16, 1961, 127-140. (D 28).
Die Vorbereitung der Neuzeit, PhR 9, 1961, 81-133. (D 31).
Substanz, RGG³VI, 1962, 456-458.
Teleologie, RGG³VI, 1962, 674-677.
Transzendenz und Immanenz, RGG³VI, 1962, 989-997.
Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche, in: H. Kuhn/F. Wiedmann (Hg.), Das Problem der Ordnung, VI. Deutscher Kongreß für Philosophie, München 1960, Meisenheim am Glan 1962, 37-57. (D 29).
Curiositas und veritas. Zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones X 35 (Vortrag auf der Third International Conference on Patristic Studies, Oxford 1959), Studia Patristica VI, hg. v. F.L. Cross. TU 81, Berlin 1962, 294-302. (D 30).
Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie, Filosofia 14, 1963, 855-884. (D 32 = Wirkl 7-54).
»Säkularisation«. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: H. Kuhn/F. Wiedmann (Hg.) Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, VII. Deutscher Kongreß für Philosophie, Münster 1962, München 1964, 240-265, 333-338. (D 33).
Sokrates und das »objet ambigu«. Paul Valérys Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes, in: F. Wiedmann (Hg.), Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen, FS H. Kuhn, München 1964, 285-323. (D 34).
Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans, PuH I, 1964, 9-27. (D 35).
Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 5, 1964, Mainz 1965, 339-368. (D 36).
Bericht für die Kommissionen für Philosophie, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1965, 163; 1966, 149f; 1967, 125; 1968, 134; 1969, 138; 1970, 152; 1971, 157f; 1972, 158f; 1973, 198. (D 37).
Die kopernikanische Wende, Frankfurt a.M. 1965.
Hg.: Galileo Galilei, Siderus Nuncius (Nachricht von neuen Sternen). Dialog über die Weltsysteme (Auswahl). Vermessung der Hölle Dantes. Marginalien zu Tasso, hg. u. eingeleitet von Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1965.
Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1966; erw. Ausg. Frankfurt a.M. 1988.
Sprachsituation und immanente Poetik, PuH II, 1966, 145-155 (400f, 402, 407f, 414-416, 422f, 437-439, 447, 456f, 461-463, 481-484, 492f). (D 38 = Wirkl 137-156).
Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes, in: F. Kaulbach/J. Ritter (Hg), Kritik und Metaphysik, FS H. Heimsoeth, Berlin 1966, 174-179. (D 39).
»Contemplator Caeli«, in: D. Gerhardt/W. Weintraub/H.-J. zum Winkel (Hg.), Orbis Scriptus, FS D. Tschizewskij, München 1966, 113-124. (D 40).
Nachruf auf Erich Rothacker. Gehalten am 29. April 1966 in der Öffentlichen Sitzung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1966, 70-76. (D 41).
Die Vorbereitung der Aufklärung als Rechtfertigung der theoretischen Neugierde, in: H. Friedrich/F. Schalk (Hg.), Europäische Aufklärung, FS H. Dieckmann, München 1967, 23-45. (D 42).
Nachbemerkung zum Bericht über das Archiv für Begriffsgeschichte, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1967, 79f. (D 43).
Diskussionsbeiträge in: Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen, PuH III, 1968, 535f, 540f, 546f, 553-555, 604-606, 614, 646f, 648f, 664f, 669-674, 691-693, 699f, 702. (D 44).
Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie, Schweizer Monatshefte 48, 1968, 121-146. (D 45).
Das Universum eines Ketzers, in: Giordano Bruno, Das Aschermittwochsmahl, übers. v. F. Fellmann, Frankfurt a.M. 1969, 9-51 (ND 1981, 11-61). (D 46).

Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 11, 1969, Mainz 1970, 333-383. (D 47).
Neugierde und Wissenstrieb. Supplemente zu Curiositas, ABG 14, 1970, 7-40. (D 48).
Neuplatonismen und Pseudoplatonismen in der Kosmologie und Mechanik der frühen Neuzeit, in: P.M. Schuhl/P. Hadot (Hg.), Le Néoplatonisme (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Sciences humaines. Royaumont, 9-13 juin 1969), Paris 1971, 447-471. (D 49).
Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, PuH IV, 1971, 11-66. (D 50).
Beobachtungen an Metaphern, ABG 15, 1971, 161-214. (D 51).
Approccio antropologico all' attualità della retorica, Il Verri. Rivista di Letteratura 35/36, 1971, 49-72 = Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in: Wirkl 104-136. (D 52).
The Life-World and the Concept of Reality, in: L.E. Embree, FS A. Gurwitsch, Evanston 1972, 425-444. (D 53).
Die kopernikanische Konsequenz für den Zeitbegriff, Colloquia Copernicana 1. Études sur l'audience de la Théorie héliocentrique. Conférences du Symposium de l'UIHPS, Torun 1973, Studia Copernicana 5, 1972, 57-77. (D 54).
Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a.M. 1975.
Der archimedische Punkt des Celio Calcagnini, in: E. Hora/E. Keßler (Hg.), Studia Humanitatis, FS. E. Grassi, München 1973, 103-112. (D 55).
Kopernikus und das Pathos der Vernunft. Das Denken der Neuzeit im Zeichen der kopernikanischen Wende, EvKomm 6, 1973, 460-465. (D 55a).
Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff, in: G. Bandmann/H. Blumenberg/H. Sachsse, H. Vormweg/D. Wellershoff, Zum Wirklichkeitsbegriff, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 4, 1973, Mainz 1974, 3-10. (D 56).
On a Lineage of the Idea of Progress, Social Research 41, 1974, 5-27. (D 57).
Ernst Cassirers gedenkend. Rede bei der Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg im Juli 1974, RIPh 28, 1974, 456-463. (D 58 = Wirkl 163-172).
Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie – anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote, PuH VII, 1976, 11-64. (D 59).
Komik in der diachronen Perspektive, PuH VII, 1976, 408f. (D 60).
Wer sollte vom Lachen der Magd betroffen sein? Eine Duplik, PuH VII, 1976, 437-441. (D 61).
Unernst als geschichtliche Qualität, PuH VII, 1976, 441-444. (D 62).
Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels, in: H. Böhringer/K. Gründer (Hg.), Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel, Frankfurt a.M. 1976, 121-134. (D 63).
Versuch zu einer immanenten Geschichte der copernikanischen Theorie, in: Science and History, FS E. Rosen, Studia Copernicana 16, 1978, 473-486. (D 64).
Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1979.
Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt a.M. 1979.
Irdische und himmlische Bücher, Akzente 26, 1979, 619-631. (D 65, vgl. LdW 17-35).
Nachdenklichkeit, Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 1980, 57-61. (D 66).
Faust – Eine Episode?, SZ 5/6.7.1980, Feuilleton-Beilage. (D 66a).
Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1981.
Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a.M. 1981.
Eine imaginäre Universalbibliothek, Akzente 28, 1981, 27-40. (D 67, vgl. LdW 121-149).
Glossen zu Fabeln, Akzente 28, 1981, 340-344. (D 68).
Der Sinnlosigkeitsverdacht, NZZ 18.12.1981, 35f, Fernausg. 293 (= 19.12.1981, 59, Nr. 291). (D 69 = SF 57-62).
Nachwort zu: J.W.v. Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden, Frankfurt a.M. 1981. (D 69a)

Momente Goethes, Akzente 29, 1982, 43-55. (D 70).
Goethes Sterblichkeit, NZZ 19.3.1982, 33f, Fernausg. 64 (= 20.3.1982, 65, Nr. 66). (D 71).
Fragebogen, FAZ Magazin 118, 4.6.1982, 25. (D 72).
Die Selbsterfindung des Unpoeten. Paul Valérys mögliche Welten, NZZ 17.12.1982, 33f, Fernausg. 293 (= 18.12.1982, 57, Nr. 295). (D 73).
Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, in: A. Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 438-454. (D 74, zuerst SZ 77-93).
Über den Rand der Wirklichkeit hinaus. Drei Kurzessays, Akzente 30, 1983, 16-27. (D 75).
Glossen zu Anekdoten, Akzente 30, 1983, 28-41. (D 76).
»Mon Faust« in Erfurt, Akzente 30, 1983, 42-57. (D 77).
Wolf und Lamm. Vier Glossen zur Fabel, Akzente 30, 1983, 389-392. (D 78).
Ein mögliches Selbstverständnis, NZZ 4.2.1983, 36, Fernausg. 28 (= 5.2.1983, 66, Nr. 30). (D 79).
Ein Mythos für Schreibende, NZZ 24.6.1983, 39, Fernausg. 144. (= 25.6.1983, 69, Nr. 146). (D 80).
Das Erschrecken des Aufklärers vor dem Vollstrecker der Revolution. Zum 250. Geburtstag von Christoph Martin Wieland (5. September), NZZ 2.9.1983, 35f, Fernausg. 203 (= 3.9.1983, 67, Nr. 205). (D 81).
Menschwerdungen, NZZ 23.12.1983, 30, Fernausg. 299 (24.12.1983, 40, Nr. 301). (D 82).
Verfehlungen. Glossen zu Anekdoten, Akzente 31, 1984, 390-396. (D 83 = SF 171-177, 180-182).
Vom Unverstand. Glossen zu drei Fabeln, NZZ 23.3.1984, 37, Fernausg. 69 (= 24.3.1984, 67, Nr. 71). (D 84).
Die »Urstiftung«. Über den Unwillen, Autor von Vergänglichem zu sein, NZZ 12.10. 1984, 33f, Fernausg. 237 (= 13.10.1984, 69, Nr. 239). (D 85).
Rette, was wer kann!, NZZ 5/6.4.1985, 35, Fernausg. 79 (= 6.4.1985, 67, Nr. 80). (D 86).
Unbekanntes von Aesop. Aus neuen Fabelfunden, NZZ 4.10.1985, 47f, Fernausg. 229 (= 5.10.1985, 69, Nr. 231). (D 87).
Begriffe in Geschichten: Identität, FAZ 27.11.1985, 35. (D 88).
Der Zeitsprung. Kalenderreformen. Ein Paradox, FAZ 28.12.1985, 17 (D 89).
Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a.M. 1986.
Grenzfälle. Glossen zu Hebbels Diarium, Akzente 3, 1986, 53-73. (D 90).
Religionsgespräche, Akzente 33, 1986, 502-520. (D 91).
Die Lampenputzerparabel. Hebbels Besuch bei Schopenhauer, NZZ 21.2.1986, 38, Fernausg. 42 (= 22.2.1986, 66, Nr. 44). (D 92).
Übergänge zum und vom Gedicht. Glossen zu Gottfried Benn, NZZ 3.5.1986, 50, Fernausg. 100 (= 3.5.1986, 66, Nr. 101). (D 93).
Das Abwesende am Löwen. Glossen zum Bestiarium, NZZ 4.7.1986, 38, Fernausg. 151 (= 5.7.1986, 66, Nr. 153). (D 94).
Paradigma, grammatisch, in: Wirkl, 157-162.
Einleitung, in: Wirkl, 3-6.
Die Sorge geht über den Fluß, Frankfurt a.M. 1987.
Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt a.M. 1987.
Theorie als exotisches Verhalten. Aus dem Buch »Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie«, NZZ 27.2.1987, 39, Fernausg. 47 (= 28.2.1987, 67, Nr. 49). (D 95).
Nachspiele. Zwei Glossen zu Thomas Manns Tagebuch 1945, NZZ 18.3.1987, 37f, Fernausg. 63 (= 18.3.1987, 39, Nr. 64). (D 96).
Begriffe in Geschichten – drei Sammelstücke: Intersubjektiv. Rhetorik. Das Ich, FAZ 15.4.1987, 35. (D 97).
Schnitzlers Philosoph. Fallstudie zu einem intellektuellen Risiko, NZZ 15.5.1987, 45f, Fernausg. 110 (= 16.5.1987, 69, Nr. 112). (D 98).

Begriffe in Geschichten: Das Sein – ein MacGuffin. Wie man sich Lust am Denken erhält, FAZ 27.5.1987, 35. (D 99).
Gipfelgespräche. Eine Verkehrsform, vom höheren Standpunkt betrachtet, NZZ 3.7.1987, 11, Fernausg. 150 (= 2.7.1987, 25, Nr. 150). (D 100).
Was tut der Geist über den Wassern? Zum Thema einer neuen Zürcher Bibel, NZZ 29.8.1987, 38, Fernausg. 198 (= 28.8.1987, 58, Nr. 198). (D 101).
Die Apfelgeschichte. Zur Ursprungslegende von Isaac Newtons Hauptwerk, erschienen 1687, NZZ 28.8.1987, 41f, Fernausg. 197 (= 29.8.1987, 69, Nr. 199). (D 102).
Sättigungsgrade, NZZ 6.10.1987, 17, Fernausg. 230 (= 6.10.1987, 27, Nr. 231). (D 103).
Parallelaktion einer Begriffsbildung. Husserl, Hofmannsthal und die »Lebenswelt«, NZZ 11.12.1987, 41, Fernausg. 287 (= 12.12.1987, 69, Nr. 289). (D 104).
»Seit wann bin ich?«, NZZ 24.12.1987, 31f, Fernausg. 298 (= 24.12.1987, 55, Nr. 299). (D 105).
Gleichgültig wann? Über Zeitindifferenz, FAZ 30.12.1987, III. (D 106).
Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. [2]1988.
Matthäuspassion, Frankfurt a.M. 1988.
Nächtlicher Anstand. Glossen zu Anekdoten, Akzente 35, 1988, 42-55. (D 107).
Religionsgespräche, Merkur 35, 1988, 42-55. (D 107a).
Der Parteibeitrag. Im Hinblick auf eine »Neue Philosophie des Geldes«, NZZ 11.2.1988, 34, Fernausg, 34 (= 11.2.1988, 25, Nr. 34). (D 108).
Besuch aus der Schweiz. Schopenhauer verteidigt seine Welt, NZZ 19.2.1988, 38, Fernausg. 40 (= 20.2.1988, 66, Nr. 42). (D 109).
Raucherlaubnis, FAZ 16.3.1988, 35. (D 110).
Husserls Höhlen, NZZ 22.4.1988, 43f, Fernausg. 92 (= 23.4.1988, 94, Nr. 67). (D 111).
Worte und Sachen, FAZ 27.4.1988, 35. (D 112).
»Dies ist in Wirklichkeit nur jenes«. Zur Typik zeitgeistgefälliger Theorien, NZZ 15.7.1988, 29f, Fernausg. 162 (= 16.7.1988, 59, Nr. 164). (D 113).
Im philosophischen Roman wird nicht philosophiert. Über Melchior Vischers Miniaturroman »Der Hase«, NZZ 4.8.1988, 27, Fernausg. 178 (= 4.8.1988, 19, Nr. 179). (D 114).
Freud vor und in Rom, NZZ 30.9.1988, 51, Fernausg. 227. (D 115).
Gedichtwerdung. Zu Hans Carossas »Der alte Brunnen«, NZZ 21.10.1988, 42, Fernausg. 245 (= 22.10.1988, 66, Nr. 247). (D 116).
Höhlenausgänge, Frankfurt a.M. 1989.
Wolf und Lamm und mehr als ein Ende, Akzente 36, 1989, 18-27. (D 117).
Im falschen Fell. Glossen zu Fabel, Phrase und Legende, NZZ 17.2.1989, 35f, Fernausg. 39 (= 18.2.1989, 67, Nr. 41). (D 118).
Glossen zu Schopenhauer, NZZ 7.4.1989, 40, Fernausg. 79 (= 8.4.1989, 68, Nr. 81). (D 119).
Die Höhlen des Lebens, FAZ-Magazin 14.4.1989, 70-84. (D 120).
Außer dem, was der Fall ist. Beobachtungen an Wittgenstein, NZZ 21.4.1989, 39f, Fernausg. 91 (= 22.4.1989, 65, Nr. 93). (D 121).
Freud-Facetten, NZZ 22.9.1989, 45f, Fernausg. 219 (= 23.9.1989, 69, Nr. 221). (D 122).
»Wir haben seinen Stern gesehen«. Von der Dunkelheit der Nacht und der Sichtbarkeit der Gestirne, NZZ 22.12.1989, 39, Fernausg. 297 (= 23.12.1989, 55, Nr. 229). (D 123).
Sollte der Teufel erlöst werden? Kapitel einer Dämonologie, FAZ 27.12.1989, N3f. (D 124).
In freier Variation: Identität, FAZ 31.1.1990, N3. (D 125).
Ein Apokalyptiker mit Sicherungen. Glossen zur Langlebigkeit, NZZ 23.3.1990, 39f, Fernausg. 68 (= 24.3.1990, 65, Nr. 70). (D 126).
Geschmacksurteil, FAZ 28.3.1990, N3. (D 127).
Führerbunker und Platons Höhle, taz 9.4.1990, 15f. (D 128).
Doppelte Buchführung. Synopse der Kriegstagebücher Wittgensteins 1914-1916, FAZ 25.4.1990, 3N. (D 129).
Begriffe in Geschichten: Menschenkenntnis, FAZ 30.5.1990, N3. (D 130).
Epigonenwallfahrt, Akzente 37, 1990, 272-282. (D 131).

Verlesungen. Zwei Glossen zu Montaignes Antike, NZZ 22.6.1990, 40, Fernausg. 141 (= 23.6.1990, 66, Nr. 143). (D 132).
Fontane zu Wasser. Zwei philosophische Ansichten des Markwanderers, NZZ 6.7.1990, 33, Fernausg. 153 (= 7.7.1990, 65, Nr. 155). (D 133).
Begriffe in Geschichten: Das Unsagbare. Kompetenz, FAZ 25.7.1990, N3. (D 134).
Begriffe in Geschichten: Reform, FAZ 12.9.1990, N3. (D 135).
Begriffe in Geschichten: Gehäuse: Hausboot, FAZ 4.10.1990, N3. (D 136).
Begriffe in Geschichten: Erlebnis. Opportunismus, FAZ 31.10.1990, N3 (D 137).
Begriffe in Geschichten: Realismus, FAZ 12.12.1990, N3. (D 138).
Ausgeträumte Träume. Über den ursprünglichen Realismus des Erwachens, NZZ 21.12. 1990, 34, Fernausg. 296 (= 22.12.1990, 54, Nr. 298). (D 139).
Begriffe in Geschichten: Sprachspiel. Der Mythos. Distanz, FAZ 27.12.1990, N3. (D 140).
Lebensgedichte. Einiges aus Theodor Fontanes Vielem, Akzente 38, 1991, 7-28. (D 141).
Hirt und Wolf. Die verlassene Nachtwache der Geburtsnacht Jesu, NZZ 20.12.1991, 37, Fernausg. 295 (= 21.12.1991, 57, Nr. 297). (D 142).
Lichtenbergs Paradox, Akzente 39, 1992, 4-18. (D 143).
»Wie geht's, sagte ein Blinder zu einem Lahmen. Wie Sie sehen, antwortete der Lahme.«, FR 27.6.1992, ZB 2. (D 144 = J.-D. Kogel u.a., Lichtenbergs Funkenflug der Vernunft. Eine Hommage zu seinem 250. Geburtstag, Frankfurt a.M. 1992, 21-23).
»Religionspädagogik«, Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien, 50, 1992, 9-13. (D 145).
»Nichts ist kürzer als der Dank«. Über ein Wort Theodor Fontanes, Park. Zeitschrift für neue Literatur 16, 1992, 18f. (D 146).
Die Rettung des Fabellöwen durch Wittgenstein, NZZ 16.10.1992, 41, Fernausg. 240 (= 17.10.1992, 67, Nr. 242). (D 147).
Die Welt hat keinen Namen, NZZ 24.12.1992, 41f, Fernausg. 300 (= 24.12.1992, 61, Nr. 300). (D 148).
Gegenwart, vergiftet zwischen Vergangenheit und Zukunft. Arthur Schnitzlers Pathologie der Eifersucht, Park. Zeitschrift für neue Literatur 17, 1993, 45/46, 22-27. (D 149).
»Urbanität«, NZZ 11.9.1993, Nr. 211, 63. (D 150).
Götterleere und Gottesbedarf. Ein Konstrukt, NZZ 23.10.1993, Nr. 247, 58. (D 151).
Vorstoss ins ewige Schweigen. Ein Jahrhundert nach der Ausfahrt der »Fram«, NZZ 24.12.1993, Nr. 300, 53f. (D 152).
Jahrhundertgestalt, NZZ 25.3.1995, Nr. 71, 65. (D 153).
Rilke empfängt Signale aus dem Weltall, NZZ 14.12.1996, Nr. 292, 65. (D 154).
Sonnenfinsternisse, NZZ 21.12.1996, Nr. 298, 59. (D 155).
Die Weltzeit erfassen. Trilogie von Engeln, erster Teil: Anfang, Mitte und Ende der Geschichte; Die Botschaft vor aller spaltenden Theologie. Trilogie von Engeln, zweiter Teil: Undeutlicher Chorgesang; Geschichtsbahn zwischen zwei Gartenereignissen. Trilogie von Engeln, dritter Teil: Die Theologie der Buddenbrooks oder Der Engel nach dem Ende, FAZ 24.12.1996, N 5f. (D 156).
Glossen zu Gedichten, Akzente 44, 1997, 245-262. (D 157).
Das nachgeholte Urerlebnis. Bemerkungen über Jacob Burckhardt zwischen Antike und Renaissance, FAZ 2.8.1997, Beilage »Bilder und Zeiten«. (D 158).
Für wen einer schreibt, NZZ 23.8.1997, Nr. 192, 45. (D 159).
Die unendliche Theorie, NZZ 1.9.1997, Nr. 201, 25. (D 160).
Die Vollzähligkeit der Sterne, Frankfurt a.M. 1997.
Ein mögliches Selbstverständnis. Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1997.
Repräsentant mit Sinn fürs Mythische. Texte aus dem Nachlaß: Thomas Mann in seinen Tagebüchern, NR 109, 1998, 9-29. (D 161).
Vergreisung und Verjüngung. Thomas Mann und das Beharren auf seiner Lesart von Fontanes »letztem Wort«, dem Fünfzeiler »Leben«, FAZ 4.7.1998, Beilage »Bilder und Zeiten«. (D 162).
Gerade noch Klassiker. Glossen zu Fontane, München 1998.
Lebensthemen. Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1998.

Begriffe in Geschichten, Frankfurt a.M. 1998.
Auf glühendem, ernstem Wege. Wozu noch einmal Goethe?, FAZ 8.5.1999, Beilage »Bilder und Zeiten«. (D 163).
Goethe zum Beispiel, Frankfurt a.M. 1999.

3. Sekundärliteratur zu Hans Blumenberg

ADAM, K., Mit dem Atomdezimator philosophieren. Der beflissene Allzermalmer: Blumenbergs Welt zerfällt in kleinste Teilchen, FAZ 14.10.1997, L 41.
ADAMS, D., Metaphors for Mankind: The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology, JHI 52, 1991, 152-166 (übers.: Metaphern für den Menschen. Die Entwicklung der anthropologischen Metaphorologie Hans Blumenbergs, Germanica 8, 1990, 171-191).
–, Ökonomie der Rezeption. Die Vorwegnahme eines Nachlasses, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 369-386.
–, »The divine art of forgetting«. Aesthetic Distance in Benjamin, Blumenberg, and Pynchon, New York (Diss.) 1991.
AGNIAR DE SOUZA, J.C., Modernidade, Secularizacao e a Crise de Legitimadade. Una Introducao a Blumenberg, Sintese 22, 1995, 301-320.
ALAND, B., Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition, in: J. Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie. Band 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn 1984, 54-65.
ALBERT, K., Rez. Arbeit am Mythos, Philosophischer Literaturanzeiger 35, 1982, 191f.
ANONYM, Hans Blumenberg, 75, Der Spiegel 1996, Nr. 16, 262.
ANONYM, Hans Blumenbergs philosophische Lektüre der Matthäuspassion, Information Philosophie 19, 1991, 62-66.
ANONYM, Wespenflug. Zu Hans Blumenbergs 70. Geburtstag, NZZ 7.7.1990, Nr. 155, 65.
ASSHEUER, TH., Die Metapher in der Höhle der Aufklärung. Zum Tod des Philosophen Hans Blumenberg, FR 4./5.4.1996, 8.
AUGSTEIN, R., »Mit Napoleon: Die Politik ist das Schicksal«. Über H. Blumenbergs Buch »Arbeit am Mythos«, Der Spiegel 1981, Nr. 6, 171-179.
BADER, G., Melancholie und Metapher. Eine Skizze, Tübingen 1990 (bes. 58-64).
BAMBACH, R., Hans Blumenberg, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis v. Wright, Stuttgart 1991, 84-89.
BARLEY, D., Erleben und Wissen. Hans Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit, Zeitwende 58, 1987, 119f.
BARUZZI, A., Säkularisierung. Ein Problem von Enteignung und Besitz, PhJ 85, 1978, 301-316.
–, Zum Begriff und Problem »Säkularisierung«, in: A. Rauscher (Hg.), Säkularisierung und Säkularisation vor 1800, München/Paderborn/Wien 1976, 121-134.
BASKIN, W., The Legitimacy of the Modern Age. By Hans Blumenberg, RStRev 11, 1985, 165-170.
BAUER, M./Mayer, H./Wittstock, U., Editorial (Von vorletzten Dingen. Über Hans Blumenberg), NR 109, 1998, 5f.
BAUKE-RUEGG, J., Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie, Berlin/New York 1998, 82-89.
BAUMGARTNER, W., Kontinuität und Geschichte, Frankfurt a.M. 1972.
BAYNES, K./BOHMANN, J./MCCARTHY TH.A. (Hg.), After Philosophy: End or Transformation?, Cambridge, Mass. 1987.
BEHRENBERG, P., Blumenbergs Einspruch gegen Heidegger, Orientierung 54, 1990, 147f.
–, Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs, Epistemata 148, Würzburg 1994.

–, Three Explorations of the Relation between Politics and Myth: Vico, Cassirer and Blumenberg, New Vico Studies 9, 1991, 17-28.

BERGMANN, W., Zu viel Welt, zu wenig Zeit, Soziologische Revue 10, 1987, 143-148.

BETZLER, M., Formen der Wirklichkeitsbewältigung. Hans Blumenbergs Phänomenologie der »Umbesetzungen«. Ein Portrait, ZphF 49, 1995, 456-471.

BETZLER, M., Ökonomisierung der Geschichte? Überlegungen zur Metaphorologie Hans Blumenbergs, Prima Philosophia 4, 1991, 219-249.

BISER, E., Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung, München/Freiburg 1971, 24-38.

–, Säkularisierung, in: A. Klose/W. Mantel/V. Zsiskovits (Hg.), Katholisches Soziallexikon, Innsbruck/Wien/München/Graz/Köln [2]1980, 2477-2481.

–, Theologische Trauerarbeit. Zu Hans Blumenbergs »Matthäuspassion«, ThLZ 85, 1989, 441-452.

BLANK, J., Das Christentum in Konfrontation mit dem Säkularismus – oder der Streit um die letzte Bestimmung des Menschen, Kairos NF 24, 1982, 46-66.

BOLZ, N., Altamira, Bayreuth und MGM. Eine Rezension zu Hans Blumenbergs neuestem Buch »Höhlenausgänge«, taz 22.5.1989, 11.

BOLZ, N., Rez. Höhlenausgänge, PhR 37, 1990, 153-157.

BOUWSMA, W.J., Rez. H. Blumenberg, The Legetimacy of the Modern Age, JMH 56, 1984, 698-701.

–, Work on Blumenberg, JHI 48, 1987, 347-354.

BRAUN, H., Die Welt der Natur und die Weisheit der Welt. Kosmologisches Defizit im Denken der Neuzeit, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 387-408.

–, »Säkularisation«. 1. Säkularisation als geschichtsphilosophische Kategorie (H. Lübbe), 2. »Säkularisation«. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität (H. Blumenberg). Diskussionsbericht, in: H. Kuhn/F. Wiedmann (Hg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. Verhandlungen des 7. Deutschen Kongresses für Philosophie in Münster 1962, 333-338.

BRETH, U., Rez. Arbeit am Mythos, Germanisch-romanische Monatsschrift NF 35, 1985, 96-101.

BRIENT, E., The Immanence of the Infinite. A Response to Blumenberg's Reading of Modernity, Yale (Diss.) 1995.

BROCKMEIER, J., Kopernikus und das Schattenbild einer Epochenschwelle. Zur Kritik der immanentistischen Philosophie- und Wissenschaftsgeschichtsschreibung Hans Blumenbergs, Sozialistische Politik 9, 1977, 72-81.

BRODY, L.H., Hans Blumenberg. Work on Myth, Library Journal 110, 1985, 102.

BUBNER, R., Miss Nature und ihr Charmeur. Nicht nur gemütlich: Hans Blumenberg pflückt auf der Nadelzinne des Begriffs Blüten der Lebenswelt, FAZ 1.12.1998, L 26.

BUNTFUSS, M., Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache, Berlin/New York 1997, 87-115.

BÜRGER, C., Arbeit an der Geschichte, in: K.H. Bohrer (Hg.), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, 493-507.

BUSCHE, J., Das Staunen nicht verlernt. Hans Blumenbergs Philosophiegeschichte in Geschichten, FAZ 6.10.1987, L15.

–, Warum Carossa? Hans Blumenbergs Hommage an einen fast vergessenen Dichter, NR 109, 1998, 94-98.

–, Warum Philosophen Bücher schreiben. Hans Blumenberg: »Lebenszeit und Weltzeit«, FAZ 25.3.1986, L7.

CACINOVIC-PUHOVSKI, N., Philosophy in Paperback or About Two Exceptional Actions of the Publishing House »Suhrkamp«, Filozofska Istrazivanja 18, 1986, 945-947.

CAHN, M., Raritätenkabinette und Florilegien. Vom Wissen des Sammlers und einer nervösen Lektüre, Tumult 9, 1987, 49-62.

CARCHIA, G., Platonismus der Immanenz. Phänomenologie und Geschichte, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 327-338.

CAROSOTTI, G., Secolarizzazione e Originalita del Moderno. In margine a »La Legittimita dell'Epoca Moderna« di Hans Blumenberg, Itinerari Filosofici 3, 1993, 50-55.
COHEN, H., Hans Blumenberg. The Genesis of the Copernican World, JR 69, 1989, 608f.
CROSSON, F.J., Modernity's Non-Christian Origins, Review of Politics 47, 1984, 625-628.
DALFERTH, I.U., Vom Denken der Menschwerdung. Zur Relectüre der Inkarnation bei Hans Blumenberg, in: M.M. Olivetti, (Hg.), Incarnation, Padova 1999, 221-231.
–, Weder Seinsgrund noch Armutszeugnis. Gott und »die philosophische Erregung dieses Jahrhunderts«, in: Ders., Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 160-192.
DANTINE, W., »Die Legitimität der Neuzeit«, Wort und Wahrheit 22, 1967, 720f.
DE RUYTTER, G., Dodendans van Metaforen. Hans Blumenbergs retorische Lezing van de westerse Cultuurgeschiedenis, Uil Minerva 11, 1994/95, 221-238.
–, Keeping One's Distance from the Absolute. Blumenberg's Metaphorology between Pragmatics and Metaphysics, TFil 58, 1996, 643-672.
DEMETZ, P., Die Welt als Spiegel eines gelangweilten Gottes. Hans Blumenbergs »Matthäuspassion«, FAZ 8.10.1988 (Beilage »Bilder und Zeiten«).
DICKEY, L., Blumenberg and Secularization. »Self-Assertion« and the Problem of Self-Realizing Teleology in History, New German Critique 41, 1987, 151-165.
DIENST, K., »Säkularisation« – eine brauchbare Kategorie kirchengeschichtlicher Forschung?, Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung 20, 1969, 1-35.
–, Der Pluralismus der Säkularisationskonzeptionen, Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung 21, 1979, 149-176.
DIERKEN, J., Intransitive Selbsterhaltung. Hans Blumenbergs Paradigma neuzeitlicher Rationalität als Horizont eines modernen Religionsverständnisses, in: M. Berger/M. Murrmann-Kahl (Hg.), Transformationsprozesse des Protestantismus. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende, FS Falk Wagner, Gütersloh 1999, 19-40.
DIERSE, U., Hans Blumenberg, in: A. Hügli/P. Lübcke (Hg.), Philosophie im 20. Jahrhundert, Bd. 1. Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie, Reinbek bei Hamburg 1992, 279-308.
–, Hans Blumenberg: Die Zweideutigkeit des Menschen, Reports on Philosophy 15, 1995, 121-129.
DIJK, A.V., Hans Blumenberg. Arbeit am Mythos, TTh 20, 1980, 429.
DOTY, W.G., Hans Blumenberg, Work on Myth, JAAR 55, 1987, 374-376.
–, Myth as/or Science, Logic, and Truth: Challenges to Our Orientalizing Discourses, Annals of Scholarship 5, 1987, 65-81.
DUTOIT, C., Metapheroo. Die Metaforologie van Hans Blumenberg, HTS 51, 1995, 559-562.
EBELING, H., Einleitung: Das neuere Prinzip der Selbsterhaltung und seine Bedeutung für die Theorie der Subjektivität, in: Ders. (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt a.M. 1976, 9-40 (Neuausgabe Frankfurt a.M. 1996, 7-40).
ELM, TH., Hans Blumenberg. Arbeit am Mythos, Germanistik 21, 1980, 78f.
ENDRES, E., Das Lächeln der Toten. Hans Blumenberg hat sich bei Fontane umgehört, SZ 22/23.8.1998, 16.
–, Der letzte Philosoph. Zum Tod von Hans Blumenberg, SZ 6.-8.4.1996, 12.
ERNE, TH., Der Alltag der Religion. Hans Blumenbergs Phänomenologie des Rhetorischen als praktisch-theologische Theorie gelebter Religion, Tübingen (Habil.) 1999.
–, Die theologische Großzügigkeit der Musik. Ästhetische und religiöse Erfahrung am Beispiel von Hans Blumenbergs »Matthäuspassion«, MuK 67, 1997, 223-229.
ESCRIBANO-ALBERCA, I., Eschatologie und Selbstbehauptung. Eine theologiegeschichtliche Randglosse zu H. Blumenbergs Säkularisierungskategorie, in: E. Schadel (Hg.), Actualitas omnium actum, FS. H. Beck, Frankfurt a.M. 1989, 559-570.

FABER, R., Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Politotheologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs, Würzburg 1984.
–, Eric Voegelin. Gnosis-Verdacht als polit(olog)isches Strategem, in: J. Taubes (Hg.), Religionstheorie und politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn/Wien/Zürich 1984, 230-248.
–, Odo Marquard. Das nationalliberale Weltkind im »Zeitalter der Angst«, in: J. Taubes (Hg.), Religionstheorie und politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn/Wien/Zürich 1984, 91-95.
–, Politische Theologie oder: Was heißt Theokratie?, in: Ders. (Hg.), Politische Religion – religiöse Politik, Würzburg 1997, 19-41.
–, Von der »Erledigung jeder politischen Theologie« zur Konstitution politischer Polytheologie. Eine Kritik H. Blumenbergs, in: J. Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie. Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien/Zürich 1983, 85-99.
FALZER, P.R., On Behalf of Skeptical Rhetoric, Philosophy and Rhetoric 24, 1991, 238-254.
FELDMANN, E., Unverschämt genug vermaß er sich, astronomische Anschauungen zu lehren. Augustins Polemik gegen Mani in conf. 5,3ff., in: A. Zumkeller (Hg.), Signum Pietatis, FS C.P. Mayer, Würzburg 1989, 105-120.
FELLMANN, F., Ein Denker und kein Dichter. Die Isolierung eines Philosophen: Hans Blumenberg gegen seine Verehrer verteidigt, FR 3.3.1998, 10.
–, Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie, Freiburg/München 1983, 250-261.
–, Scholastik und kosmologische Reform, Münster 1971.
FIGL, J., Säkularisierung, in: P. Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 4, München 1985, 84-94.
FINN, S., Ockham and »Potentia Absoluta«, Conference 6, 1995, 46-58.
FLASCH, K., »Weisst du, wieviel Sternlein stehen …?«. Hans Blumenbergs fulminante Astronoetik, NZZ 14.10.1997, Nr. 238, B 19.
FORST, R., Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a.M. 1994.
FRANK, M., Rez. Arbeit am Mythos, Psyche 36, 1982, 759-763.
FRANKE, L., Rez. Die Legitimität der Neuzeit, Philosophischer Literaturanzeiger 22, 1969, 144-148.
FRIES, H., Theologische Deutung der Säkularisierung, in: U. Hommes (Hg.), Gesellschaft ohne Christentum? Zum Beitrag der Christen für die Erhaltung der Freiheit, Düsseldorf 1974, 85-108.
FRITZMAN, J.M., Blumenberg and the Rationality of Rhetoric, Rhetorica 10, 1992, 423-435.
FRÜCHTL, J., Die Idee des schöpferischen Menschen. Eine Nachgeschichte zu ihrer Vorgeschichte, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 226-243.
GADAMER, H.G., Rez. Die Legitimität der Neuzeit, PhR 15, 1968, 201-209.
GELDSETZER, L., Rez. Die Legitimität der Neuzeit, PhH 5, 1982, 8-11.
GEORG-LAUER, J., Leibgefängnis und Weltkerker. Über Hans Blumenbergs »Höhlenausgänge«, SZ 10.10.1989, XVI.
GESTRICH, C., Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie, Tübingen 1977, 130ff.
GEYER, C.-F., Auf der Suche nach dem Grundmythos, Stimmen der Zeit 105, 1980, 497-500.
–, Hans Blumenberg. Arbeit am Mythos, ZRGG 33, 1981, 171f.
–, Hans Blumenberg. Die Lesbarkeit der Welt, ZRGG 35, 1983, 285f.
–, Materialien zur Begriffsgeschichte der Theodizee, vor allem im 19. und 20. Jahrhundert, in: Ders. (Hg.), Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1992, 209-242.
–, Mythos und Geschichte, Orientierung 49, 1985, 56-59.

–, ›Neue Mythologie‹ und ›Wiederkehr der Religion‹, in: W. Oelmüller (Hg.), Wiederkehr der Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen, Paderborn 1984, 25-54.
–, Philosophie – Mythologie – Wissenschaft, in: O. Bayer (Hg.), Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte, Stuttgart 1990, 18-30.
–, Rationalitätskritik und ›neue Mythologien‹, PhR 33, 1986, 210-241.
–, Religionsphilosophie und Metaphorik, FZPhTh 34, 1987, 455-489.
–, Theodizee oder Kulturgeschichte des Bösen? Anmerkungen zum gegenwärtigen Diskurs, ZphF 46, 1992, 238-256.
–, Zum theologischen Metapherngebrauch, NZSTh 39, 1997, 15-26.
–, Zur Kritik der Allmacht. Einheit, Andersheit und Vielheit diesseits neuzeitlicher Theodizee, in: Ders. (Hg.), Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1992, 243-262.
GINGERICH, O., When the World Turned, Nature 335, 1988, 123.
GODDU, A.L., Rez. The Genesis of the Copernican World, Isis (Philadelphia, Pa.) 79, 1988, 727f.
GOLDSTEIN, J., Deutung und Entwurf. Perspektiven der historischen Vernunft, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 207-225.
–, Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Blumenberg und Ockham, Freiburg 1998.
GÖTZ, M./HALDNER, B. (Hg.), Die Geländer des Daseins – Gestaltung als Kompensation, Basel 1995.
GORDON, D., Rez. The Genesis of the Copernican World, Library Journal 112, 1987, 96.
GRAEVENITZ, G.V., Rez. Die Lesbarkeit der Welt, Germanistik 23, 1982, 65f.
GROH, R., Der Mythos vom entzweiten Gott. Carl Schmitt und Hans Blumenberg, in: Dies., Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts, Frankfurt a.M. 1998.
HABERMAS, J., Philosophie und Wissenschaft als Literatur?, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1992, 242-263.
HAEFLIGER, J., Imaginationssysteme. Erkenntnistheoretische, anthropologische und mentalitätshistorische Aspekte der Metaphorologie Hans Blumenbergs, Bern/Berlin/Frankfurt a.M./New York/Paris/Wien 1996.
HARIMAN, R., Composing Modernity in Machiavelli's »Prince«, JHI 50, 1989, 3-29.
HARRIES, K., Copernican Reflections, Inquiry 23, 1980, 253-269.
–, Rez. Lebenszeit und Weltzeit, JPh 84, 1987, 516-520.
HAVERKAMP, A., Paradigma *Metapher*, Metapher *Paradigma* – Zur Metakinetik hermeneutischer Horizonte (Blumenberg/Derrida, Kuhn/Foucault, Black/White), PuH XII, 1987, 547-560.
–, Schauplatz. Umbesetzung, momentane Evidenz, Akzente 37, 1990, 230-235.
HECKEL, M., Das Säkularisierungsproblem in der Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts, in: G. Dilcher/I. Staff (Hg.), Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisierung, Frankfurt a.M. 1984, 35-95.
HEISE, W., Rez. Arbeit am Mythos, Referatedienst zur Literaturwissenschaft 14, 1982, 41-47.
HELBLING, H., Beethoven? Trüffeln?, Akzente 37, 1990, 195f.
HENRICH, D., Die Grundstruktur der modernen Philosophie. Mit einer Nachschrift, in: H. Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt a.M. 1976, 97-143.
HERZOG, R., Das Schweigen des Thales, Akzente 37, 1990, 221-213.
HESSE, H., Geschichten werden erzählt, um etwas zu vertreiben. H. Blumenbergs »Arbeit am Mythos« versteht sich als ein Stück Arbeit an der Aufklärung, Stuttgarter Zeitung 31.5.1980.
HINZE, B.E., Rez. The Legitimacy of the Modern Age, JR 66, 1986, 209f.
HOFTMANN, R., Hommage an Hans Blumenberg. Eine Zeitschrift zum 70. Geburtstag, NZZ 27.7.1990, Nr. 172, 19.

HOOVER, A.J., Rez. The Legitimacy of the Modern Age, History of European Ideas 8, 1987, 373f.

HORSTMANN, U., Drei Grad über dem Nichts. Über die ausgemergelte Philosophie im allgemeinen und zwei neue Bücher Hans Blumenbergs im besonderen, Die Zeit 8.1.1988, 34.

–, Der Sternenbanner. Zwei Bücher gewähren Einblick in Hans Blumenbergs erstaunlichen Nachlaß, SZ 15.10.1997, L 17.

HRACHOVEC, H., Blumenberg: Truly Memorable Memories, History of the Human Sciences 7, 1994, 61-72.

HÜBENER, W., Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schluß in der historischen Textur der Moderne, in: J. Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie. Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien/Zürich 1983, 57-76.

–, Das »gnostische Rezidiv« oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt, in: J. Taubes, Religionstheorie und Politische Theologie. Band 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn 1984, 37-53.

–, Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus, in: N. W. Bolz/ders., Spiegel und Gleichnis, FS J. Taubes, Würzburg 1983, 87-111.

HUDSON, W., After Blumenberg: historicism and philosophical anthropology, History of the Human Science 6, 1993, 109-116.

INGOLD, F.PH., Satz; Spiegel, Akzente 37, 1990, 204f.

INGRAM, D., Blumenberg and the Philosophical Grounds of Historiography, History and Theory 29, 1990, 1-15.

–, Reason, history, and politics. The communitarian grounds of legitimation in the modern age, Albany/New York 1995.

–, Reflections on the Anthropocentric Limits of Scientific Realism: Blumenberg on Myth, Reason and the Legitimacy of the Modern Age, in: Th.R. Flynn/D. Judovitz (Hg.), Dialectic and Narrative, Albany/New York 1993, 165-183.

–, The Copernican Revolution revisited. Paradigm, metaphor and incommensurability in the history of science – Blumenberg's response to Kuhn and Davidson, History of the Human Science 6, 1993, 11-35.

ISER, W., Ikonologie Arkadiens, Akzente 37, 1990, 224-229.

JÄGER, L., Hans Blumenbergs wunderbare Reise mit den Sternen. Der Sonne kam er nie zu nahe. Der Freund des Mondes suchte am Ende festen Boden auf der Erde zu gewinnen, FAZ 14.10.1997, L 41.

–, Umbau am Mythos. Blumenbergs Fontane, FAZ 5.9.1998, Beilage »Bilder und Zeiten«.

JAESCHKE, W., Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese, München 1976.

JAUSS, H.R., Eine doppelte Konjunktur: Goethe und Napoleon – Valéry und Blumenberg, Akzente 37, 1990, 216-219.

–, Epilog auf die Forschungsgruppe ›Poetik und Hermeneutik‹, PuH XVII, 1998, 525-533.

–, Hiobs Fragen und ihre ferne Antwort (Goethe, Nietzsche, Heidegger), in: Ders., Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt a.M. 1984 (bes. 450-466).

–, Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt a.M. 1970.

JAY, M., Blumenberg and Modernism. A Reflection on The Legitimacy of the Modern Age, in: Ders., Fin-De-Siècle Socialism, London 1988 (bes. 149-164).

–, Rez. The Legitimacy of the Modern Age, Studies in the Philosophy of History 24, 1985, 183-196.

JUNGHEINRICH, H.-K., Kulturmetapher »Matthäuspassion«. Ein Bach- und Passionsessay von Hans Blumenberg, FR 3.12.1988, Feuilletonbeilage.

KAISER, G., Die Welt als Buch, das Buch als Welt. H. Blumenbergs neues Buch: Ein Panorama von Denkmöglichkeiten des europäischen Geistes, Badische Zeitung 30.4./1.5.1982.
–, Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation, Frankfurt a.M. [2]1973.
–, Säkularisation. H. Blumenbergs Versuch, eine Kategorie der Geschichtsschreibung zu destruieren, in: Ders., Antithesen. Zwischenbilanz eines Germanisten 1970-1972, Frankfurt a.M. 1973, 71-98.
KASCH, W.F. (Hg.), Entchristlichung und religiöse Desozialisation, München/Paderborn/Wien/Zürich 1978.
KELLEY, D. R., Epimetheus restored, History of the Human Science 6, 1993, 97-107.
KESSLER, M., Kritik des säkularisierungsgeschichtlichen Denkmodells. Auseinandersetzung mit der Säkularisierungstheorie F. Gogartens und ihrer sozialethischen Rezeption, Erlangen/Nürnberg (Diss.) 1972.
KIRSCH-HÄNERT, J., Zeitgeist – die Vermittlung des Geistes mit der Zeit. Eine wissenssoziologische Untersuchung zur Geschichtsphilosophie H. Blumenbergs, Frankfurt a.M. 1989.
KOCH, R., Geschichtskritik und ästhetische Wahrheit. Zur Produktivität des Mythos in moderner Literatur und Philosophie, Bielefeld 1990 (ursprünglich länger: Ders., Vom Mythos zum dialektischen Bild. Geschichtskritik und ästhetische Wahrheit bei Adorno/Horkheimer, Peter Weiss und Walter Benjamin, Hannover, Diss., 1988).
KOCYBA, H., Die Höhlen des Blumenberg, gep Buch-Magazin 1990, 32f.
KODALLE, K.-M., Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard, Paderborn u.a. 1988.
KOERNER, J.L., Die Höhlen des Hans Blumenberg, Liber. Europäische Kulturzeitschrift 1, 1989, 12f.
–, Ideas about the Thing, not the Thing itself: Hans Blumenberg's Style, History of the Human Science 6, 1993, 1-10.
KÖHNE, W., Zeitzeugenschaft im Verborgenen. Der Philosoph als Seismograph der geistigen Situation der Zeit, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 409-425.
KOHLER, G., Rez. Das Lachen der Thrakerin, NZZ 8.7.1987, Nr. 155, 21.
KONERSMANN, R., Geduld zur Sache. Ausblick auf eine Philosophie für Leser, NR 109, 1998, 30-46.
–, Stoff für Zweifel. Blumenberg liest Valéry, IZPh 1/1995, 46-66.
–, Unendlich viele erste Blicke. Denken ist Arbeit an der Weltdistanz. Vorläufige Mitteilungen aus dem Nachlaß des Philosophen Hans Blumenberg, BZ 14.10.1997.
–, Vernunftarbeit. Metaphorologie als Quelle der historischen Semantik, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 121-141.
KOPPERSCHMIDT, J., Die Eloquenz der Dinge. Rhetorikgeschichtliche Anmerkungen und Ergänzungen zu H. Blumenbergs »Die Lesbarkeit der Welt« (1983), in: Ders., Rhetorica. Aufsätze zur Theorie, Geschichte und Praxis der Rhetorik, Hildesheim/Zürich/New York 1985, 105-140.
–, Höhlen-Rhetorik. Anmerkungen zu Hans Blumenberg und seinem philosophischen Interesse an Rhetorik, in: Th. Müller (Hg.), »Nicht allein mit Worten«, FS Joachim Dyck, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, 214-222.
KORFF, F.W., Besuch in Bennos Höhle, Akzente 37, 1990, 205-209.
–, Rez. Höhlenausgänge, NZZ 16.12.1989, Nr. 293, 65.
KRAJEWSKI, B., The musical horizon of religion: Blumenberg's *Matthäuspassion*, History of the Human Science 6, 1993, 81-95.
KRAY, R., Mimesis exhaustiv. Die »Lesbarkeit der Bilder« in metaporologischer Hinsicht, PhR 42, 1995, 242-253.
KREUZER, A., Rez. Matthäuspassion, ThPh 65, 1990, 464-466.
KROLZIK, U., Zur theologischen Legitimierung von Innovationen vom 12. bis 16. Jahrhundert, in: W. Haug (Hg.), Innovation und Originalität, Tübingen 1993, 83-104.

KRÜGER, M., An die Akzente-Leser (Hans Blumenberg zum Geburtstag), Akzente 37, 1990, 193f.
KUNZ, H., Rez. Die Legitimität der Neuzeit, StPhil 28, 1969, 197-199.
LESSING, H.-U., Bemerkungen zum Begriff der Bedeutsamkeit bei Hans Blumenberg, Reports on Philosophy 14, 1991, 27-33.
LICHTENHEIM, G., From Historicism to Marxist Humanism, TLS 5.6.1969.
LIESSMANN, K., Die Odyssee des Prometheus – Die Vernunft an ihrem Ende und die Rückkehr der Mythen. Zum Verhältnis von rationalen und nichtrationalen Denkformen. Dialektik der Aufklärung und Arbeit am Mythos, Österreichische Zeitschrift für Soziologie 6, 1981, 4-7.
LINDAHL, H., The Politics of Enlightenment. A Principle of Insufficient Reason?, Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte 87, 1995, 121-141.
LIPP, B., Dasein im Mythos. »Arbeit am Mythos« von H. Blumenberg, NZZ 22/23.3. 1980.
LOHFF, W., Rez. Die Legitimität der Neuzeit, LuMo 7, 1968, 410.
LÖWITH, K., Rez. Die Legitimität der Neuzeit, PhR 15, 1968, 195-201.
LÜBBE, H., Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg/München 1966/[2]1975.
LÜDKE, W.M., Ein Lebenswerk: Die »Arbeit am Mythos«. Die große Studie des Bochumer Philosophen H. Blumenberg, FR 11.7.1981.
LUFT, S.R., Hans Blumenberg's Use of Verum/Factum. A Vichian Perspektive, New Vico Studies 5, 1987, 149-156.
–, The Legitimacy of hans Blumenberg's Conception of Originary Activity, Annals of Scholarship 5, 1987, 3-36.
MACCIANTELLI, M., Verso una Teoria dell'Inconcettuale. Hans Blumenberg e la Metaforologia, Studi di Estetica 13, 1985, 154-169.
MACHO, Th., Hermeneutik der Tränen. Notizen zu Hans Blumenbergs »Matthäuspassion«, NR 109, 1998, 61-77.
MARCHE, J.D., Rez. The Genesis of the Copernican World, Science Books and Films 23, 1988, 273.
MARQUARD, O., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981.
–, Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1987, 117-139.
–, Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg, in: J. Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie. Band 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn 1984, 31-36.
–, Der Mensch »Diesseits der Utopie«. Bemerkungen über Geschichte und Aktualität der philosophischen Anthropologie, in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995, 142-155.
–, Einleitung zur Diskussion von H. Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, PuH IV, 1971, 527-530.
–, Entlastung vom Absoluten. In Memoriam Hans Blumenberg, PuH XVII, 1998, XVII-XXV (= F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 17-27; vgl. kurz: DU. Europäische Kulturzeitschrift, 1991/11, 25f).
–, Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 11-32.
–, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1991, 117-146.
–, Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie, in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995, 11-38.
–, Idealismus und Theodizee, PhJ 73, 1965, 33-47.
–, Laudatio auf Hans Blumenberg, Jahrbuch der deutschen Akademie für Sprache und Dichtung 1980, Bd. II, Heidelberg 1981, 53-56.

–, Lebenszeit und Lesezeit, Bemerkungen zum Œuvre von Hans Blumenberg, Akzente 37, 1990, 268-271.
–, Neugier als Wissenschaftsantrieb oder die Entlastung von der Unfehlbarkeitspflicht, in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995, 75-91.
–, Neuzeit vor der Neuzeit? Die Futurisierung des Antimodernismus und die mediävistischen Implikationen von Blumenbergs Neuzeitthese, in: J. Szövérffy (Hg.), Mittelalterliche Komponenten des europäischen Bewußtseins, Berlin 1983, 1-7.
–, Plädoyer für die theoretische Neugierde. Über H. Blumenberg, NZZ 30.1.1981.
–, Politischer Polytheismus – auch eine politische Theologie, in: J. Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie. Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien/Zürich 1983, 77-84.
–, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1973, 15-18.
–, Temporale Positionalität. Zum geschichtlichen Zäsurbedarf des modernen Menschen, PuH XII, 1987, 343-352.
–, Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis. Einige Bestimmungen zur Theorie der Neuzeit, FAZ 3.3.1984, 9 (= N. Bolz/W. Hübener (Hg.), Spiegel und Gleichnis, FS J. Taubes, Würzburg 1984, 166ff).
–, Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee, in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995, 39-61.
MARRAMAO, G., Die Säkularisierung der westlichen Welt, Frankfurt/Leipzig 1996.
MAYER, H., Lichtspiele in einer Dunkelwelt. Hans Blumenbergs »Höhlenausgänge« erzählen Geschichten von Erleuchteten und Unerleuchteten, FAZ 13.7.1990, 12.
MCGUIRE, J.E., Rez. The Genesis of the Copernican World, London Review of Books 11, 1.6.1989, 14.
MCKNIGHT, J.L., Rez. The Genesis of the Copernican World, Choice 25, 1988, 1424.
MCKNIGHT, S.A., Sacralizing the Secular. The Renaissance Origins of Modernity, Baton Rouge 1989.
–, The Legitimacy of the Modern Age. The Löwith-Blumenberg Debate in Light of Recent Scholarship, Political Science Review 19, 1990, 177-195.
MEIFFERT, T., Skeptiker in Halbtrauer. Hans Blumenberg zum 70. Geburtstag am 13.6.1990, taz 12.6.1990, 15f.
MENDE, E., Rez. Arbeit am Mythos, Philosophischer Literaturanzeiger 34, 1981, 412-414.
MERKER, B., Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 68-98.
MERSCH, D., Von Geschichte zu Geschichten. Über Hans Blumenbergs »Metaphorologie«, taz 25.1.1991.
MERTENS, A., »Der Teufel weiß, daß er wenig Zeit hat.« – Apokalypse und Paradies. Ein Auszug aus »Lebenszeit und Weltzeit« (1986) von Hans Blumenberg, BiLi 70, 1997, 194-199.
MEYER, M., Aufklärer grossen Stils. Zum Tod von Hans Blumenberg, NZZ 4./5.4.1996, 45, Fernausg. 80.
–, Der Himmel der Erkenntnis. Hans Blumenbergs neues Buch »Lebenszeit und Weltzeit«, NZZ 21.2.1986, 37, Fernausg. 42.
–, Figuren der Lebenswelt. Bücher von H. Blumenberg, Merkur 36, 1982, 1110-1121.
–, Land und Meer. Ein Buch von H. Blumenberg, NZZ 30.10.1979.
–, Lebenszeiten, Akzente 37, 1990, 211-215.
–, Legitimitätsprobleme der Neuzeit. H. Blumenberg: »Säkularisierung und Selbstbehauptung«, NZZ 26/27.4.1975.
–, Lesewelten, NZZ 1.10.1983, B1.
–, Nachtrag auf Probe, NZZ 11.12.1987, 42, Fernausg. 287.
–, Sinn und Buch. Rez. Die Lesbarkeit der Welt, NZZ 18.12.1981, 35, Fernausg. 293.
MICCOLI, P., Rez. Elaborazione del Mito, Euntes Docete 45, 1992, 127f.
MIGLIASSO, S., Per una Teoria filosofico-teologica della Metafora. Libera Coordinazione di recenti Studi tedeschi, Studia Patavina 35, 1988, 95-121.

MORAN, B.T., Rez. The Genesis of the Copernican World, JMH 62, 1990, 110-112.

MOXTER, M. Ungenauigkeit und Variation. Überlegungen zum Status phänomenologischer Beschreibungen, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 184-203.

–, Die schönen Ungenauigkeiten. Hans Blumenbergs phänomenologische Variationen, NR 109, 1998, 83-92.

MÜHLEN, K.-H. zur, Die Emanzipation neuzeitlichen Denkens von Mittelalter und Reformation, in: Ders., Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken, dargestellt am Werk M. Luthers und F. Gogartens, Tübingen 1980, 289-297.

MÜLLER, G., Rez. Arbeit am Mythos, ZDP 100, 1981, 314-318.

–, Rez. Die Lesbarkeit der Welt, ZDP 101, 1982, 622-625.

MÜLLER, S., Paradigmenwechsel und Epochenwandel. Zur Struktur wissenschaftshistorischer und geschichtlicher Mobilität bei Thomas S. Kuhn, Hans Blumenberg und Hans Freyer, Saeculum 32, 1981, 1-30.

NERLICH, M., Blumenberg: philosophe de l'histoire humaine, Magazin Littéraire 265, 1989, 39-41.

NESCHKE-HENTSCHKE, A.B., Rez. Arbeit am Mythos, ZphF 37, 1983, 448-453.

NEUBAUR, C., Das Leben der Bilder und Zeichen. Eine die Wissenschaften übergreifende philosophische Summe – H. Blumenberg: »Die Lesbarkeit der Welt«, Die Zeit 8.10.1982, 12.

NIEHUES-PRÖBSTING, H., Platonverlesungen. Eigenschatten – Lächerlichkeiten, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 341-368.

NORDHOFEN, E., Der Augenblick des Paris. Blumenberg, Marquard und die Apotheose des Plurals, FAZ 7.2.1987, Beilage »Bilder und Zeiten«.

–, Die Proklamation des Plurals. Zum Tode des Philosophen Hans Blumenberg, Die Zeit 12.4.1996, 47.

–, Die Welt lesen. Hans Blumenbergs zeitgemäße philosophische Betrachtungen, FAZ 14.1.1982, 17.

–, In den Gärten der Erkenntnis. Über den Philosophen Hans Blumenberg, Die Zeit 8.8.1986, 37.

–, Was es gewesen ist, das wir wissen wollen. Mentalismus und Fundamentalismus: Zur Gründung des Frankfurter Renaissance-Instituts, Die Zeit 21.1.1994, 42.

OEING-HANHOFF, L., Psychotherapie des philosophischen Bewußtseins. Zu H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit (1966), PhJ 76, 1968/69, 428-439.

OELMÜLLER, W., Philosophische Fragen und Antwortversuche angesichts der Widerfahrnisse von Leiden, in: Ders. (Hg.), Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1992, 55-105.

–, Sprache zwischen Wissenschaft und Mythos, in: Ders. u.a. (Hg.), Diskurs: Sprache, Paderborn 1991, 47-51.

–, Negative Theologie. Ein philosophischer Sprachversuch über den einen Gott der Juden, Christen und Muslime, Orientierung 62, 1998, 5-8.

OGIERMANN, H., Rez. Die Legitimität der Neuzeit, ThPh 43, 1968, 95-98.

OLLES, H., Rez. Matthäuspassion, Philosophischer Literaturanzeiger 42, 1989, 579-582.

OLLIG, H.-L., Die Vernunft auf dem Prüfstand. Anmerkungen zur jüngsten Rationalitätsdiskussion, ThPh 58, 1983, 363-394.

–, Rez. Arbeit am Mythos, ThPh 56, 1981, 148-152.

ORZESSEK, A., Umgehung der Nacht. Neue Arbeit am Mythos. Aus dem Nachlaß von Hans Blumenberg, SZ 21.10.1998.

PACE, E., Hans Blumenberg. Philosopher, 75, NYT 15.4.1996, 9.

PALTI, E.J., Hans Blumenberg. Sobre la Modernidad, la Historia y los Limites de la Razon, Revista latinoamericana de Filosofia 22, 1996, 291-330.

–, In Memoriam: Hans Blumenberg (1920-1996), An Unended Quest, JHI 58, 1997, 503-524.

PANNENBERG, W., Die christliche Legitimität der Neuzeit (1968), in: Ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 114-128.

PEITER, H., Rez. Arbeit am Mythos, ThZ 37, 1981, 189-191.
PETRUZZELLIS, N., Metamorfosi dello scetticismo (Hao Wang, Hans Blumenberg), Sapienza 38, 1985, 413-425.
PETZOLDT, M., Rez. Matthäuspassion, ThR 55, 1990, 348-356.
PIEL, E., Der Raum des Politischen ist der Raum des Mythos. Prolegomena zum Mythos als Kategorie des Politischen im 20. Jahrhundert, PhJ 87, 1980, 396-407.
–, Der Schrecken der ›wahren‹ Wirklichkeit. Das Problem der Subjektivität in der modernen Literatur, München 1978.
PIERATT, A.B., Secularization or Reoccupation? A Debate over the Influence of Theology in Western History, Iowa (Diss.) 1989.
PIPPIN, R.B., Blumenberg and the Modernity Problem, RMet 40, 1987, 535-557.
–, Modern Mythic Meaning: Blumenberg contra Nietzsche, History of the Human Science 6, 1993, 37-56.
–, Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfactions of European High Culture, Cambridge, Mass., 1991.
–, Eine Moderne ohne radikale Entzauberung. Zwischen Logos und Mythos, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 99-117.
PÖGGELER, O., Dialektik und Topik, in: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiel (Hg.), Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze Bd. 2, FS H.-G. Gadamer, Tübingen 1970, 273-310.
POSINSKY, S.H., Rez. Work on Myth, Science Books and Films 21, 1986, 205.
PRÖPPER, T., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1985.
RAUCHENBERGER, B.E., Mythos Bewältigung. Zu Hans Blumenbergs Arbeit am Mythos im Kontext seiner Werkgeschichte, in: G. Larcher (Hg.), Gott – Bild. Gebrochen durch die Moderne?, Graz 1997, 404-418.
RAUSCHER, A. (Hg.), Säkularisierung und Säkularisation vor 1800, München/Paderborn/Wien 1976.
RAZZA, C., Pojam zivotnoga svijeta izmedu fenomenologije i metaforologije. tumacenje zivotnoga svijeta Hansa Blumenberga, Filozofska Istrazivanja 49, 1993, 417-427 (=dt. Manuskript: Der Begriff der Lebenswelt zwischen Phänomenologie und Metaphorologie. Hans Blumenbergs Deutung des Lebensweltbegriffs).
RECKI, B., Der praktische Sinn der Metapher. Eine systematische Überlegung mit Blick auf Ernst Cassirer, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 142-163.
REGIER, W.G., Rez. The Genesis of the Copernican World, MLN 104, 1989, 752f.
–, Rez. Work on Myth, MLN 101, 1986, 1242-1244.
RENDTORFF, T., Rez. Die Legitimität der Neuzeit, ThPr 4, 1969, 301-309.
RENN, J., Verbindlichkeit der Geschichten. Die Geschichte der Neuzeit als eine Genealogie narrativer Geltung, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 307-326.
RINGELING, H., Wenn die Kirche weltlich wird. Die sogenannte Säkularisierung des Christentums, Gütersloh 1970 (bes. 51ff).
RIPALDA, J.M., Hegel, Foucault, Blumenberg, Derrida. Reflexionen zur Interpretation, Hegel-Jahrbuch 1992, 349-356.
RITTER, H., Der Arbeiter. Zum Tod von Hans Blumenberg: Der Philosoph hat Balzacs Menschliche Komödie als eine Komödie der Ideen wiederaufgeführt, FAZ 4.4.1996, 33.
–, Die Frankfurterhöhle, Akzente 37, 1990, 236-242.
–, Moralvorrat, FAZ 14.10.1987, 35.
–, Schuldhocker. Entwirklichte Vergangenheit, FAZ 5.11.1997, N 5.
–, Unbegrifflich. Hans Blumenbergs Versuch, die Welt lesbar zu halten, in: Ders., Der lange Schatten. Überlegungen zwischen den Tagen, Frankfurt a.M. 1992 (bes. 154ff).
–, Was den Verstand erfrischt. Hans Blumenbergs Theorie der Unbegrifflichkeit, FAZ 15.4.1987, 35.

ROHLS, J., Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 2. Das 20. Jahrhundert, Tübingen 1997, 654f, 751-754.
ROHRMOSER, G., Neuzeit und Emanzipation (Blumenberg – Löwith – Pascal), in: Ders., Emanzipation und Freiheit, München 1970, 9-29.
RORTY, R., Against Belatedness, London Review of Books 16.6.-6.7.1983, 3-5.
ROSEN, M. Must We Return to Moral Realism?, Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy 34, 1991, 183-194.
RÖSSLER, D., Christentum und Neuzeit. Erwägungen aus Anlaß eines Buches, in: H.-J. Birkner/D. Rössler (Hg.), Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums, Berlin 1968, 91-100.
RÖTZER, F., Antworten auf das anfängliche Lachen. Hans Blumenbergs jüngstes Buch zur Urgeschichte der Theorie, FR 4.8.1987, 9 (vgl. FR 16.6.1987, 13).
–, Von der Höhle zur Simulation. Hans Blumenbergs voluminöses Werk »Höhlenausgänge«, FR 22.8.1989, 9.
ROUX, J.-P., Rez. Arbeit am Mythos, RHR 198, 1981, 447-449.
RUDNICK Luft, S., The Legetimacy of Hans Blumenberg's Conception of Originary Activity, Annals of Scholarship 5, 1987, 3-36.
RUDOLPH, E., Geschichte statt Wahrheit. Zur Metakritik der historischen Vernunft, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 288-306.
–, Metapher oder Symbol. Zum Streit um die schönste Form der Wahrheit. Anmerkungen zu einem möglichen Dialog zwischen Hans Blumenberg und Erns Cassirer, in: R. Bernhardt/U. Link-Wieczorek (Hg.), Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur, FS D. Ritschl, Göttingen 1999, 320-328.
–, Mythos – Logos – Dogma. Eine Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg, in: O. Bayer (Hg.), Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte, Stuttgart 1990, 58-79.
RUH, U., Hans Blumenbergs »Matthäuspassion«. Eine »Christologie« nach dem Tod Gottes, in: G. Riße (Hg.), Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend, FS. H. Waldenfels, Paderborn 1996, 177-186.
–, Rez. Höhlenausgänge, Herder Korrespondenz 43, 1989, 482.
–, Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte, Freiburg/Basel/Wien 1980, 61-122.
–, Säkularisierung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 18, Freiburg/Basel/Wien 1982, 59-100.
RUSSO, M., La Ricezione di Hans Blumenberg in Italia, Pensiero 33, 1993, 177-190.
–, Finire senza inizi. In memoria di Hans Blumenberg, Pensiero 37, 1997, 65-74.
RUSSO, R., Teologia e Politeologia. Hans Blumenberg e il Dibattia sulla Secolarizzazione, Annali della Facoltà de Lettere e Filosofia Bari, 35/36, 1992/93, 635-655.
SALTZWEDEL, J., Denker unterm Himmelszelt. Glossen von entrückter Klugheit aus dem Nachlaß des Philosophen Hans Blumenberg, Der Spiegel 13.10.1997, 285.
SAUERMOST, B., Menschliche Selbstbehauptung durch Entlastung vom Absoluten im Denken Hans Blumenbergs als Herausforderung an die neuzeitliche Theologie, Innsbruck (Diss.) 1987.
SCHIRNDING, A.V., Den Mythos zu Ende bringen?, Merkur 34, 1980, 1037-1043.
–, Flug in die Dämmerung. H. Blumenbergs Buch vom Buch der Natur, SZ 6./7.3.1982.
SCHIRRMACHER, F., Das Lachen vor den letzten Worten. Hans Blumenbergs »Die Sorge geht über den Fluß«, FAZ 17.11.1987 (Literaturbeilage).
SCHLAFFER, H., Ein Grund mehr zur Sorge. Hans Blumenbergs jüngste Veröffentlichungen, Merkur 42, 1988, 328-332.
SCHLICHT, B./WETZ, F. J., Zwischen Himmel und Höhle – Die Philosophie von Hans Blumenberg, Philosophie heute, Walter Rau (Videocass.) 1996.
SCHMALENBERG, E., Christlicher Glaube und neuzeitliche Vernunft, KuD 26, 1980, 59-68.
SCHMIDT, W., Philosoph auf hoher See. Blumenberg ermuntert uns zu Schwimmübungen, SZ 14./15.11.1987, IV.

–, Im Bann der Bilder. Hans Blumenbergs »Metaphorologie«, Zeitmitschrift 4, 1990, 267-270.
SCHMIDT-BIGGEMANN, W., Die Entlastung Gottes als Ermächtigungsakt des Menschen. Blumenbergs apologetische »Legitimität der Neuzeit«, in: L. Honnefelder/M. Lutz-Bachmann (Hg.), Auslegung des Glaubens. Zur Hermeneutik christlicher Existenz, Berlin 1987, 135-139.
–, Die geplatzte Welt. H. Blumenbergs Wissenschaftsgeschichte des kopernikanischen Kosmos, FR 9.3.1976.
–, Diesseits namenlosen Entsetzens, NDH 28, 1981, 570-579.
–, Geschichte als absoluter Begriff. Der Lauf der neueren deutschen Philosophie, Frankfurt a.M. 1991.
–, Sinn-Welten. Welten-Sinn. Eine Philosophische Topik, Frankfurt a.M. 1992.
SCHMITT, C., Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie, Berlin 1970.
SCHMITTER, E., Kränkung und Lohn der Himmelfahrt. Der Luxus der Philosophie. Ein nachgelassenes Buch von Hans Blumenberg, Die Zeit 17.10.1997, Literaturbeilage 44.
SCHREY, H.-H. (Hg.), Säkularisierung (WdF 174), Darmstadt 1981, 45-47.
SCHULZ, P., Selbsterhaltung als Paradigma der modernen Rationalität. Zur Legitimation neuzeitlicher Subjektivität, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 244-265.
SCHUMANN, M., Die Kraft der Bilder. Gedanken zu Hans Blumenbergs Metaphernkunde, DVfLG 69, 1995, 407-422.
SCHURMANN, R., Rez. Die Legitimität der Neuzeit, JR 64, 1984, 135f.
SEGAL, R.A., Blumenberg as Theorist of Myth, Annuals of Scholarship 5, 1987, 83-95.
SHAPERE, D., Rez. Die Genesis der kopernikanischen Welt, HTh 28, 1989, 224-236.
SIEP, L., ›Unbegriffliches‹ in der praktischen Philosophie?, ZphF 44, 1990, 635-646.
SÖLLE, D., Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung, Darmstadt/Neuwied 1973, 62-70.
SOMMER, M., La Secolarizzazione comme Metafora in Blumenberg, Fenomenologia e Società 12, 1989, 25-37.
–, Lebenswelt und Zeitbewußtsein, Frankfurt a.M. 1990.
–, »Sagen zu können, was ich sehe«. Zu Hans Blumenbergs Selbstverständnis, NR 109, 1998, 78-82.
SOOSTEN, J.V., Arbeit am Dogma. Eine theologische Antwort auf Hans Blumenbergs »Arbeit am Mythos«, in: O. Bayer (Hg.), Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte, Stuttgart 1990, 80-100.
SPANKNEBEL, D., Die zwei Versionen der Säkularisierungsthese. Ein Beitrag zu der religionssoziologischen Diskussion über die Entwicklung von Religion und Christentum in der Neuzeit, Marburg (Diss.) 1982.
SPARN, W., Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie, ThR 49, 1984, 170-207.
SPECHT, R., o.T., Akzente 37, 1990, 220.
STAROBINSKI, J., Über die ›Cahiers‹ von Valéry. (Die Hefte von 1900), Akzente 37, 1990, 243-257.
STAUNTON, D., Probing Thinker's Final Thoughts, Guardian 10.4.1996, 13.
STEFFENS, A., Beobachtungen. Hans Blumenberg zum 70. Geburtstag, Zeitmitschrift 4, 1990, 266.
–, Poetik der Welt. Möglichkeiten er Philosophie am Ende des Jahrhunderts, Hamburg 1995 (bes. 64-71).
STIERLE, K., Der Blick in die Höhle, Akzente 37, 1990, 197-203.
–, Der Maulwurf im Bildfeld. Versuch zu einer Metapherngeschichte, ABG 26, 1982, 101-143.
STOELLGER, PH., Arbeit an der Apokalyptik zur Dehnung der Zeit. Überspannte Erwartungen und phänomenologische Entspannungsübungen, in: W. Vögele (Hg.), Loccumer Protokolle 2000 (ersch. Loccum 2000).
–, Das Geheimnis der Erinnerung ist Vergessen, Hermeneutische Blätter 1/98, 31-39.

–, Hermeneutik des Lebens und Rhetorik des Überlebens. Hans Blumenbergs Metaphorologie des Lebens und phänomenologische ars moriendi als ars vivendi, in: R. Elm/K. Köchy/M. Meyer (Hg.), Hermeneutik des Lebens, Freiburg/München 1999, 244-288.
–, Rez.: P. Behrenberg, Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs, Würzburg 1994, ThLZ 120, 1995, 825-828.
–, Rez.: J. Goldstein, Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Blumenberg und Ockham, Freiburg/München 1998, ThLZ 125, 2000, 202-207.
–, Vom vierfachen Sinn der Metapher. Eine Orientierung über ihre Formen und Funktionen, in: P. Bühler/T. Fabiny (Hg.), Interpretation of Texts. Sacred and Secular, Zürich/Budapest 1999, 87-116.
–, Von Cassirer zu Blumenberg. Zur Fortschreibung der Philosophie symbolischer Formen als Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten, in: W. Vögele (Hg.), »Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander«. Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz, Loccumer Protokolle 30/98, Loccum 1999, 108-149.
–, Worüber man nicht schweigen kann, Hermeneutische Blätter 1/96, 5-8.
STRAUSS, B., Hans Blumenberg zum Dank, Akzente 37, 1990, 210.
STROLZ, W., Mensch und Natur, Geschichte und Gesellschaft, Welt der Bücher 1980, H. 4.
TAUBES, J. (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie. Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn/Wien/Zürich 1983.
– (Hg.), Religionstheorie und politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn/Wien/Zürich 1984.
–, Zur Konjunktur des Polytheismus, in: K.H. Bohrer (Hg.), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt a.M. 1983, 457-470.
TAZELAAR, M., The Complementarity of Dogmatism and Criticism and its Function within Tradition and Revolution. A Debate between Kuhn, Popper, Gadamer, and Blumenberg, Chicago (Diss.) 1997.
THOEMMES, M., Die verzögerte Antwort. Neues über den Philosophen Hans Blumenberg, FAZ 26.3.1991, 37.
THOMÄ, D., Zeit und Neuzeit. Erkenntnis, Erinnerung, Leben: Spannungsverhältnisse, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 266-287.
THOMASSEN, B., Wissenschaft zwischen Neugierde und Verantwortung. Studien zur Grundlegung einer theologischen Wissenschaftsethik, Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1991 (bes. 82-136).
TIMM, H., »Nach Ithaka heimzukehren verlohnt den weitesten Umweg«. Nostrozentrische Kosmologie – nautozentrische Metaphorik, in: F.J. Wetz/ders. (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 55-67.
TOEDT, H.E., Säkularisierung, Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart/Berlin [2]1975, 2234-2238.
TUCHEL, K., Humane Selbstbehauptung, Frankfurter Hefte 22, 1967, 586-588.
TÜRCKE, C., Philosophie im Plauderton. Über Hans Blumenbergs »Matthäuspassion«, Die Zeit 19.5.1989, 70.
TURNER, CH., Liberalism and the limits of science: Weber and Blumenberg, History of the Human Science 6, 1993, 57-79.
ULLMANN, W., Individuum und Gesellschaft im Mittelalter, Göttingen 1974.
VIETTA, S., Ein Schiffbruch: nicht ungemütlich. H. Blumenberg über eine »Daseinsmetapher«, FAZ 4.12.1979, L9.
VILLWOCK, J., Blumenberg, Hans, in: B. Lutz (Hg.), Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen, Stuttgart/Weimar [2]1995, 123-127.
–, Die Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zu Hans Blumenberg. Die Lesbarkeit der Welt, Germanisch-Romanische Monatsschrift 36, 1986, 83-91.
–, Mythos und Rhetorik. Zum inneren Zusammenhang zwischen Mythologie und Metaphorologie in der Philosophie Hans Blumenbergs, PhR 32, 1985, 68-91.
–, Welt und Metapher, ZphF 37, 1983, 199-217.

VOEGELIN, E., Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik, München 1966.
–, The New Science of Politics, Chicago, Ill. 1952.
–, Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1966.
WALLACE, R.M., A Reconciliation of Myth and Rationality, Humanities 5 (1), 1984, 6-8.
–, Blumenberg's Third Way: Between Habermas and Gadamer, in: Th.R. Flynn/D. Judovitz (Hg.), Dialectic and Narrative, Albany/New York 1993, 185-195.
–, Hans Blumenberg on Descartes and the Modern Age, Annals of Scholarship 5, 1987, 37-63.
–, Introduction to Blumenberg, New German Critique 32, 1984, 93-108.
–, Introduction to Blumenberg, Annals of Scholarship 4, 1986/87, 1-8.
–, Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate, New German Critique 22, 1981, 63-79.
–, Translator's Introduction, in: The Genesis of the Copernican World, tr. Robert Wallace, Cambridge, Mass. 1987.
–, Translator's Introduction, in: The Legetimacy of the Modern Age (1966), tr. Robert Wallace, Cambridge, Mass. 1983 ([4]1991), XI-XXXI.
–, Translator's Introduction, in: Work on Myth (1979), tr. Robert Wallace, Cambridge, Mass. 1985, VII-XL.
WEINRICH, H., Rez. Paradigmen zu einer Metpahorologie, Göttingische Gelehrte Anzeigen 219, 1967, 170-174.
–, Thales und die thrakische Magd: allseitige Schadenfreude, PuH VII, 1976, 435-437.
WELSCH, W., Im Jungbrunnen. Das lange Leben der alten Fragen: Zwei posthume Veröffentlichungen von Hans Blumenberg über die Metaphern des Lebens, Die Zeit 3.12.1998, 22.
WERNER, J., Die Kunst des Vergessens. Eine Erinnerung an Thomas Manns Roman »Der Erwählte«, Akzente 37, 1990, 258-263.
WETZ, F.J., Abschied ohne Wiedersehen. Die Endgültigkeit des Verschwindens, in: Ders./ H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 28-54.
–, Die Gleichgültigkeit der Welt. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M.
–, Die Kultur – Ein Armutszeugnis. Zur Philosophie von Hans Blumenberg, der blaue reiter 9, 1999, 32-35.
–, Gegen den Absolutismus der Wirklichkeit. Hans Blumenbergs »Arbeit am Mythos«, NR 109, 1998, 47-60.
–, Hans Blumenberg. Ein Gelehrter im Verborgenen, MUT. Forum für Kultur, Politik und Geschichte 359, 1997, 52-59.
–, Hans Blumenberg. Ein Portrait, Information Philosophie 21, 1993, 42-48.
–, Hans Blumenberg. Zur Einführung, Hamburg 1993.
WETZ, F.J./TIMM, H., Vorwort, in: Ders./ders. (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 9-13.
WETZEL, M., Rez. Die Lesbarkeit der Welt, Psyche 37, 1983, 859-861.
WILCKENS, U., Gescheiterte Schöpfung?, FAZ 22.3.1989, 3N.
–, Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkungen zur Deutung der jüdisch-urchristlichen Überlieferung bei H. Blumenberg, in: H.-J. Birkner/D. Rössler (Hg.), Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums, Berlin 1968, 127-142.
WILLIAMS, G.S., Provokation und Antwort. Hans Blumenbergs Frühe Neuzeit, in: J. Hardin/J. Jungmayr (Hg.), »Der Buchstab tödt – der Geist macht lebendig«, FS H.-G. Roloff, Bern 1992, 109-126.
WINCH, P., In and out the cave, TLS 13.-19.10.1989, 1127f.
WODITSCHKA, H., Kritische Beurteilung von Hans Blumenberg. Die Legitimität der Neuzeit, Innsbruck, (Dipl.-Arb.) 1973.
WOLFF, U., Lesen lernen im Buch des Lebens, Akzente 37, 1990, 264-267.
WOLLSCHLÄGER, H., Aufhellungen. Zu Hans Blumenbergs »Matthäuspassion«, NZZ 8./ 9.8.1989, 67f.
WOLZOGEN, CHR.V., Rez. Das Lachen der Thrakerin, NZZ 9.4.1987, Nr. 83, 41.

WULLSCHLEGER, O., Rez. Arbeit am Mythos, Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 138, 1982, 10.
XHAUFFLAIRE, M., Rez. Die Legitimität der Neuzeit, RSPhTh 54, 1970, 564-566.
YACK, B., Myth and Modernity. Hans Blumenberg's Reconstruction of Modern Theory, Political Theory 15, 1987, 244-261.
ZABEL, H., Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie, Münster (Diss.) 1968, 232-246.
ZILL, R., Der Komet im Gemüt. In seinem letzten Werk widmete sich Hans Blumenberg der Vollzähligkeit der Sterne, FR 15.10.1997, Literaturbeilage 13.
–, Die Tropen des Historischen. Hayden White und Hegel, Hegel-Jahrbuch 1995, 84-93.
–, Messkünstler und Rossebändiger. Zur Funktion von Modellen und Metaphern in philosophischen Affekttheorien, Berlin (Diss.) 1996.
–, Vom Bildnis zum Modell, Formen ikonischen Denkens, Zeitschrift für Didaktik der Philosophie 14, 1992, 71-80.
–, Wie die Vernunft es macht. Die Arbeit der Metapher im Prozeß der Zivilisation, in: F.J. Wetz/H. Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a.M. 1999, 164-183.
ZINSER, H., Rez. Arbeit am Mythos, Das Argument 22, 1980, 883f.

C. Andere Literatur

ABEL, G., Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt a.M. 1993.
–, Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin/New York 1984.
–, Unbestimmtheit der Interpretation, in: J. Simon (Hg.), Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II, Frankfurt a.M. 1995, 43-71.
ADORNO, TH.W., Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1975.
ANDRESEN, C. (Hg.), Die Gnosis, Bd. 1, Zeugnisse der Kirchenväter, Zürich/Stuttgart 1969.
ARISTOTELES, Ars Rhetorica, hg. v. W.D. Ross, Oxford (8)1991 (= übers. v. F.G. Sieveke, Paderborn 41993).
–, De Arte Poetica. Liber, hg. v. I. Bywater, Oxford (6)1953 (= übers. v. M. Fuhrmann, Stuttgart 1982).
–, Ethica Nicomachea, hg. v. I. Bywater, Oxford (15)1970 (= übers. v. G. Bien, Hamburg 1985).
–, Metaphysica, hg. v. W. Jaeger, Oxford (10)1989 (übers. v. F.F. Schwarz, Stuttgart 1984).
–, Topica et Sophistici Elenchi, hg. v. W.D. Ross, Oxford 1989 (= Topik, übers. v. E. Rolfes, Hamburg 1968; Sophistische Widerlegungen, übers. v. E. Rolfes, Hamburg 1968).
ASMUTH, CHR., Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes, in: Ders. (Hg.), Sein-Reflexion-Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes, Amsterdam/Philadelphia 1997, 269-299.
AUBENQUE, P., Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne, Paris 1962.
AXT-PISCALAR, CHR., Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, Tübingen 1996.
BAILLIE, D., God Was in Christ, New York/London 1948.
BARNOUW, J., Peirce and Derrida: ›Natural Signs‹ Empiricism versus ›Originary Trace‹ Deconstruction, Poetics Today 7, 1986.
BARTH, K., Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. 1931, hg. v. E. Jüngel/I.U. Dalferth, GA II,13, Zürich 21986.
BARTH, U., Zur Barth-Deutung Eberhard Jüngels, ThZ 40, 1984, 296-320, 394-415.

BARWISE, J./ETCHEMENDY, J., The Liar. An Essay on Truth and Circularity, Oxford 1987.
BARWISE, J./PERRY, J., Situations and Attitudes, Cambridge, Mass./London [2]1984.
BAUM, W., Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers? Eine Studie auf der Grundlage der Religionsphilosophie von Hans Jonas, Neuried 1997.
BEARDSLEY, M.C., Die metaphorische Verdrehung (1962), in: A. Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 120-141.
–, Metaphorical Senses, Nous 12, 1978, 3-16.
–, Practical Logic, Englewood Cliffs 1950.
BECKE, C.-P., Bedeutung und Bedeutsamkeit. Untersuchungen zur phänomenologischen Bedeutungstheorie, Herzberg 1994.
BENZ, E, Akzeleration der Zeit als geschichtliches und heilsgeschichtliches Problem, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Wiesbaden 1977, 3-53.
BERGEM, W./BLUHM, L./MARX, F. (Hg.), Metapher und Modell. Ein Wuppertaler Kolloquium zu literarischen und wissenschaftlichen Formen der Wirklichkeitskonstruktion, Trier 1996.
BERMES, CHR., Philosophie der Bedeutung – Bedeutung als Bestimmung und Bestimmbarkeit. Eine Studie zu Frege, Husserl, Cassirer und Hönigswald, Würzburg 1997.
BERNET, R./KERN, I./MARBACH, E., Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens, Hamburg 1989.
BIEMEL, W., Zur Bedeutung von Doxa und Episteme im Umkreis der Krisis-Thematik, in: E. Ströker (Hg.), Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, Frankfurt a.M. 1979, 10-22.
BIESE, A., Die Philosophie des Metaphorischen. In Grundlinien dargestellt, Hamburg/Leipzig 1893.
BIRD, O., The rediscovery of the ›topics‹. Professor Toulmins inference-warrants, Proceedings of the American catholic philosophical association 34, 1960, 200-205.
BLACK, M., Die Metapher (1954), in: A. Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 55-79.
–, How Metaphors Work: A Reply to Donald Davidson, Critical Inquiry 6, 1979/1980, 131-143.
–, Mehr über die Metapher (1977), in: A. Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 379-413.
–, Models and Metaphors, New York 1962.
BOHN, V., Einleitung, in: Ders. (Hg.), Typologie, Frankfurt a.M. 1988, 7-21.
BOLZ, N., Das Böse jenseits von Gut und Böse, in: C. Colpe/W. Schmidt-Biggemann (Hg.), Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt a.M. 1993, 256-273
BOOTH, W.C., Metaphor as Rhetoric. The Problem of Evaluation, Critical Inquiry 5, 1978, 49-72.
BORGES, J.L., Das Aleph. Erzählungen 1944-1952, Werke Bd. 6, Frankfurt a.M. 1992.
–, Inquisitionen (Otras inquisitiones). Essays 1941-1952, Werke Bd. 7, Frankfurt a.M. 1992.
–, Niedertracht und Ewigkeit. Erzählungen und Essays 1935-1936, Werke Bd. 3, Frankfurt a.M. 1991.
BORNET, G., Metapher: (Denk-)Anstoß zum Sprachwandel. Bemerkungen zum Beitrag von Louise Röska-Hardy, in: L. Danneberg/A. Graeser/K. Petrus (Hg.), Metapher und Innovation. Die Rolle der Metapher im Wandel von Sprache und Wissenschaft, Bern/Stuttgart/Wien 1995, 151-157.
BORNSCHEUER, L., Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft, Frankfurt a.M. 1976.
–, Zehn Thesen zur Ambivalenz der Rhetorik und zum Spannungsgefüge des Topos-Begriffs, in: H.F. Plett (Hg.), Rhetorik. Kritische Positionen zum Stand der Forschung, München 1977, 204-212.
BOSQUE, I., Bibliografia sobre la metáfora, Revista de Literatura 46, 1984, 173-194.

BOURDIEU, P., Entwurf einer Theorie der Praxis, Frankfurt a.M. 1976.
BRÅTEN, S. (Hg.), Intersubjective communication and emotion in early ontogeny, Cambridge/New York/Paris 1998.
BUBNER, R., Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität, Frankfurt a.M. 1990.
–, Die aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik, PuH XVII, 1998, 3-21.
BUDE, H., Das Latente und das Manifeste. Aporien einer ›Hermeneutik des Verdachts‹, in: D. Garz/K. Kraimer (Hg.), Die Welt als Text. Theorie, Kritik und Praxis der objektiven Hermeneutik, Frankfurt a.M. 1994, 114-124.
BULTMANN, R., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, 4 Bde., Tübingen [8]1980/[5]1968/[3]1965/[4]1984.
–, Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode, in: Ders., Exegetica, Tübingen 1967, 369-380.
–, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, Philologus 97, 1948, 1-36 (= Exegetica, 323-355).
BURKE, P., Stärken und Schwächen der Mentalitätengeschichte, in: U. Raulff (Hg.), Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1987, 127-145.
CALVINO, I., Unsere Vorfahren: Der geteilte Visconte. Der Baron auf den Bäumen. Der Ritter, den es nicht gab, München 1991.
CARR, D., Time, Narrative, and History, Bloomington 1986.
–, White und Ricœur. Die narrative Erzählform und das Alltägliche, in: J. Stückrath/J. Zbinden (Hg.), Metageschichte. Hayden White und Paul Ricœur. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach und Gombrich, Baden-Baden 1997, 169-179.
CARRIERO, J., Leibniz on Infinite Resolution and Intra-mundane Contingency. Part One: Infinite Resolution, StLeib 25, 1993, 1-26.
–, Leibniz on Infinite Resolution and Intra-mundane Contingency. Part Two: Necessity. Contingency, and the Divine Faculties, StLeib 27, 1995, 1-30.
CASPER, B. (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg/München 1981.
CASSIRER, E., Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde., Darmstadt [3(=2)]1956-1958.
–, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Darmstadt [7]1994.
–, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt [7]1983.
–, Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien, Darmstadt [6]1994.
CERTEAU, M. DE, Nikolaus von Kues: Das Geheimnis eines Blickes, in: V. Bohn (Hg.), Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt a.M. 1996, 325-356.
CICERO, M.T., Topica. Die Kunst, richtig zu argumentieren, hg. v. K. Bayer, München 1993.
COAKLEY, S., Christ Without Absolutes, Oxford 1988.
COHEN, H., Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Wiesbaden 1978 (= [2]1996).
COLLINS A./GENTNER, D., How people construct mental models, in: D. Holland/N. Quinn (Hg.), Cultural models in language and thought, Cambridge 1987, 243-265.
COOPER, D.E., Metaphor, Oxford 1986.
–, Metaphors We Live By, in: A.Ph. Griffiths (Hg.), Philosophy and Practice, Cambridge 1984, 43-58.
CURTIUS, E.R., Begriff einer historischen Topik (1938), in: M.L. Baeumer (Hg.), Toposforschung, Darmstadt 1973, 1-19.
–, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern/München 1967.
DALFERTH, I.U., »Was Gott ist, bestimme ich!«. Theologie im Zeitalter der Cafeteria-Religion, in: Ders., Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 10-35.
–, Das Wort vom Kreuz in der offenen Gesellschaft, in: Ders., Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 57-85.

–, Gott und Sünde, in: Ders., Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992, 128-152.
–, Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie, Freiburg/Basel/Wien 1993.
–, Ohne Ähnlichkeit. Zum theologischen Umgang mit Metaphern, Hermeneutische Blätter 1/96, 1-4 (vgl. In Bildern denken. Die Sprache der Glaubenserfahrung, EvKomm 3/1997, 165-167).
–, Religiöse Rede von Gott, München 1981.
DALFERTH, I.U./STOELLGER, PH., (Hg.), Vernunft, Kontingenz und Gott. Zur Geschichte eines offenen Problems, Tübingen 2000.
DANNEBERG, L., Der *sensus metaphoricus* in der Geschichte der Hermeneutik und die neuere sprachanalytische Metaphern-Diskussion, in: Ders./A. Graeser/K. Petrus (Hg.), Metapher und Innovation. Die Rolle der Metapher im Wandel von Sprache und Wissenschaft, Bern/Stuttgart/Wien 1995, 66-104
DANNEBERG, L./GRAESER, A./PETRUS, K. (Hg.)., Metapher und Innovation. Die Rolle der Metapher im Wandel von Sprache und Wissenschaft, Bern/Stuttgart/Wien 1995.
DANTO, A.C., Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst, Frankfurt a.M. 1981.
DAVIDSON, D., Was Metaphern bedeuten, in: Ders., Wahrheit und Interpretation, Frankfurt a.M. 1990, 343-371 (= What Metaphors Mean (1978), in: Ders., Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford 1984, 245-264).
DEBATIN, B., Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung, Berlin/New York 1995.
DEBATIN, B./JACKSON, T.R./STEUER, D., Introduction, in: Dies. (Hg.), Metaphor and Rational Discourse, Tübingen 1997, 1-12.
DEBATIN, B./JACKSON T.R./ STEUER, D. (Hg.), Metaphor and Rational Discourse, Tübingen 1997.
DERRIDA, J., Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege, in: A. Hirsch (Hg.), Übersetzung und Dekonstruktion, Frankfurt a.M. 1997, 119-165.
–, Der Entzug der Metapher, in: V. Bohn (Hg.), Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt a.M. 1987, 317-355 (= Le retrait de la métaphore, Poésie 6, 1979).
–, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a.M. 1976.
–, Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls, Frankfurt a. M. 1979.
–, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: Ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a.M. [6]1994, 422-442.
–, Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text, in: Ders., Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 205-258 (= La mythologie blanche [la métaphore dans le texte philosophique], Poetique 5, 1971, 1-52).
–, Grammatologie, Frankfurt a.M. 1983.
–, Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der »Krisis«, hg. v. R. Hentschel/A. Knop, München/Paderborn 1987.
–, Theologie der Übersetzung, in: A. Hirsch (Hg.), Übersetzung und Dekonstruktion, Frankfurt a.M. 1997, 15-36.
DIJK, T.A. V., Formal Semantics of Metaphorical Discourse, Poetics 4, 1975, 173-198.
DILLER, A.-M., Cohérence métaphorique, action verbale et action mentale, in: C. Vandeloise (Hg.), Sémantique cognitive. Activités du CETSAP de 1988 à 1990, Communications 53, 1991, 205-228.
DOCKHORN, K., Rhetorik und germanistische Literaturwissenschaft in Deutschland, Jahrbuch für Internationale Germanistik III/1, Frankfurt 1971, 168-186.
DORFLES, G., Myth and Metaphor in Vico and in Contemporary Aesthetics, in: G. Tagliacozzo/H.V. White (Hg.), Giamabattista Vico. An International Symposium, Baltimore 1969, 577-590.
DUHEM, P., Études sur Léonard da Vinci, I-III, Paris 1906-1013.

–, Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, I-X, Paris 1914-1959.
ECO, U. [Hg.], Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation. Mit Einwürfen von Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose und Stefan Collini, München 1994.
–, Das offene Kunstwerk, Frankfurt a.M. 41987.
–, Die Grenzen der Interpretation, München/Wien 1992.
–, Einführung in die Semiotik, München 81994.
–, Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen, hg. v. M. Franz/S. Richter, Leipzig 31995.
–, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München/Wien 21994.
–, Semiotik und Philosophie der Sprache, München 1985.
–, Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen, München 21991.
–, Streit der Interpretationen, Konstanz 1987.
–, Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt a.M. 1977.
EGERDING, M., Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik, 2 Bde., Paderborn 1997.
EISLER, R., Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Berlin 1897, (4 Bde. 41927).
ELIAS, N., Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie, Frankfurt a.M. 1983.
ETTLINGER, M., Leibniz als Geschichtsphilosoph, München 1921.
FELLMANN, F., Das Ende des Laplaceschen Dämons, PuH V, 1973, 115-138.
–, Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte, Freiburg/München 1976.
–, Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie, Freiburg/München 1983.
–, Von der Sprache des Mythos zum Mythos der Sprache, in: E.W. Orth (Hg.), Sprache, Wirklichkeit, Bewußtsein. Studien zum Sprachproblem in der Phänomenologie, Freiburg/München 1988, 114-132.
FINK, E., Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem, RIPh 1, 1939, 203-225.
–, Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, ZphF 11, 1957, 321-337.
–, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, Kant-Studien 38, 1933, 382-395.
FISCHER, E.P. (Hg.), Mannheimer Gespräche. Ist die Wahrheit dem Menschen zumutbar?, München 1992.
FISCHER, J., Behaupten oder Bezeugen? Zum Modus des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott, ZThK 87, 1990, 224-244.
–, Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens, München 1989.
FRANK, M., Die Aufhebung der Anschauung im Spiel der Metapher, in: Ders., Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik (erweiterte Neuausgabe), Frankfurt a.M. 1990, 213-238.
–, Die Entropie der Sprache. Überlegungen zur Debatte Searle-Derrida, in: Ders., Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik (erweiterte Neuausgabe), Frankfurt a.M. 1990, 491-560.
–, Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt a.M. 1983.
FREUD, S., Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, StA 1, Frankfurt a.M. 1989.
FRYE, N., Analyse der Literaturkritik, Stuttgart 1964.
–, The Great Code, The Bible and Literature, New York/London 1982.
–, Words with Power. Being a Second Study of The Bible and Literature, San Diego/New York/London 1990.
GADAMER, H.G., Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode (1967), in: GW 2. Hermeneutik II, Tübingen 1986, 232-250.

–, Rhetorik und Hermeneutik (1976), in: GW 2. Hermeneutik II, Tübingen 1986, 276-291.
–, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960 (Hermeneutik 1/2, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik/Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register, GW 1/2, Tübingen [5]1986/1986).
GAMM, G., Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne, Frankfurt a.M. 1994.
GEERTZ, C., Dichte Beschreibungen. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1987.
–, Religion as a cultural system, in: M. Banton (Hg.), Anthropological approaches to the study of religion, London 1966, 1-46.
GERHARD, J., Loci Theologici, ed. Frank, Leipzig 1885.
GILSON, E., Platonisme, Aristotélisme et Christianisme, Paris 1945.
GOODMAN, N., A Study of Qualities, New York 1990.
–, Metaphor as Moonlighting, in: S. Sacks (Hg.), On Metaphor, Chicago 1979, 175-180 (= M. Johnson (Hg.), Philosophical Perspectives on Metaphor, Minneapolis 1981, 221-227)
–, Problems and Projects, Indianapolis 1972.
–, Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie, Frankfurt a.M. 1973 (neu übers.: Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie, Frankfurt a.M. 1997), (= Languages of art. An approach to a theory of symbols, London 1968).
–, Tatsache, Fiktion, Voraussage, Frankfurt a.M. 1975 (= Fact, fiction, & forecast, London 1954).
–, The Structure of Appearance, Indianapolis [2]1966.
–, Vom Denken und anderen Dingen, Frankfurt a.M. 1987 (= Of mind and other matters, Cambridge, Mass./London 1984).
–, Weisen der Welterzeugung, Frankfurt a.M. [2]1993 (= Ways of worldmaking, Hassocks 1978).
GOODMAN, N./ELGIN C.Z., Revisionen. Philosophie und andere Künste und Wissenschaften, Frankfurt a.M. 1989 (= Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences, London 1988).
GRAEVENITZ, G.V., Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit, Stuttgart 1987.
GRASSI, E., Critical Philosophy or Topical Philosophy? Meditations on the »De nostris temporis studiorum ratione«, in: G. Tagliacozzo/H.V. White (Hg.), Giamabattista Vico. An International Symposium, Baltimore 1969, 39-50.
–, Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens, Königstein/Ts. 1979.
–, Die unerhörte Metapher, hg. v. E. Hidalgo-Serna, Frankfurt a.M. 1992.
–, Einführung in die philosophischen Probleme des Humanismus, Darmstadt 1986.
–, G.B. Vico und das Problem des Beginns des modernen Denkens, ZphF 22, 1968, 491-509.
–, Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen, München 1979.
–, Response by the Author, in: G. Tagliacozzo/M. Mooney/D.Ph. Verene (Hg.), Vico and Contemporary Thought, Bd. 1, Atlantic Highlands, N.J. 1980, 187-190.
–, The Priority of Common Sense and Imagination. Vico's Philosophical Relevance Today, in: G. Tagliacozzo/M. Mooney/D.Ph. Verene (Hg.), Vico and Contemporary Thought, Bd. 1, Atlantic Highlands, N.J. 1980, 163-185.
GREISCH, J., Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger, RSPhTh 57, 1973, 441-457.
GRICE, H.P., Logik and Conversation, in: R. Cole/J.L. Morgan (Hg.), Syntax and Semantics, Bd. 3, New York 1975 (= Logik und Gesprächsanalyse, in: Sprechakttheorie. Ein Reader, Wiesbaden 1980)
GROSSHANS, H.-P., Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre, Tübingen 1996.

HAAS, A.M., Das Nichts Gottes und seine Sprengmetaphorik, in: H. Herwig/I. Wirtz/ S.B. Würffel (Hg.), Lese-Zeichen. Semiotik und Hermeneutik in Raum und Zeit, FS P. Rusterholz, Tübingen/Basel 1999, 53-70.
–, Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt a.M. 1996.
HABERMAS, J., Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: R. Bubner./K. Cramer/ R. Wiehl (Hg.), Hermeneutik und Dialektik I, FS H.-G. Gadamer, Tübingen 1970, 73-104.
–, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1992.
HAGA, T., Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth, Göttingen 1991.
HAHN, L.E. (Hg.), The Philosophy of Paul Ricœur, The Library of Living Philosophers XXII, Chicago/La Salle, Ill. 1995.
HARRÉ, R., The Principles of Scientific Thinking, London 1970.
–, Varieties of Realism. A Rationale for the Natural Sciences, Oxford 1986.
HARTMANN, N., Der philosophische Gedanke und seine Geschichte, Leipzig/Berlin 1936.
HAUSMAN, C.R., Metaphor and Art. Interactionism and Reference in the Verbal and Nonverbal Arts, Cambridge 1989.
–, Metaphorische Ikons und teleologischer Zufall in Peirce' Semiotik, in: H. Pape (Hg.), Kreativität und Logik, Frankfurt a.M. 1994, 195-208.
HAVERKAMP, A. (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983.
HEIDEGGER, M., Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957.
–, Die Frage nach dem Ding, Tübingen 1962.
–, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916), GA 1, 189-411, Frankfurt a.M. 1978.
–, Die Metaphysik des Deutschen Idealismus, Freiburger Vorlesung 1. Trimester 1941, GA 49, Frankfurt a.M. 1992.
–, Gesamtausgabe, Bd. 1ff, Frankfurt a.M. 1978ff.
–, Sein und Zeit, Tübingen [7]1953.
–, Über den Humanismus, Frankfurt a.M. [8]1981.
–, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959.
–, Wegmarken, Frankfurt a.M. [2]1978.
HENLE, P., Die Metapher (1958), in: A. Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 80-105.
HERDER, J.G., Sprachphilosophische Schriften, hg. v. E. Heintel, Hamburg 1960.
HERMS, E., Offenbarung und Erfahrung, in: Ders., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 246-272.
HESSE, M.B., Die kognitiven Ansprüche der Metapher, in: J.-P. v. Noppen (Hg.), Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache, Frankfurt a.M. 1988, 128-148.
–, Models and Analogies in Science, Notre Dame 1966.
HESSE, M.B./Arbib, M.A., The Construction of Reality, Cambridge 1987.
HICK, J., The Metaphor of God Incarnate, London 1993.
HOBBES, TH., Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, hg. v. I. Fetscher, Neuwied/Berlin 1966.
HOFFMANN, E./KLIBANSKY, R., Cusanus-Texte I. Predigten 1. Dies Sanctificatus. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1936/ 37 (2. Abh.).
HOLLAND, D./QUINN, N., Culture and cognition, in: Ders./ders. (Hg.), Cultural models in language and thought, Cambridge 1987, 3-40.
HÖSLE, V., Einleitung: Vico und die Idee der Kulturwissenschaft. Genese, Themen und Wirkungsgeschichte der »Scienza nuova«, in: G.B. Vico, Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, Bd. 1, XXXI-CCXCIII.
HUSSERL, E., Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Hamburg [5]1972.

–, Husserliana. Gesammelte Werke, Bd. 1ff, Den Haag 1963ff (seit 1984 The Hague/Boston/Lancaster, seit 1987 Dordrecht/Boston/Lancaster).
–, Logische Untersuchungen, 2 Bde., Tübingen (I) [6]1980/(II,1) [6]1980/(II,2) [5]1980.
–, Philosophie als strenge Wissenschaft, hg. v. W. Szilasi, Frankfurt a.M. 1981.
HUTTEN, E.H., The Role of Models in Physics, British Journal for the Philosophy of Science 4, 1953/54, 284-301.
HUYGENS, CHR., Cosmotheoros, sive de terris coelestibus, earumque ornatu coniecturae, Haga Comitum 1699.
–, Tractatus de ratiociniis in ludo aleae, Leiden 1657.
–, Weltbeschauer, oder vernünftige Muthmaßungen, daß die Planeten nicht weniger geschmückt und bewohnt sind, als unsere Erde, Zürich 1767.
INCIARTE, F., Eindeutigkeit und Variation. Die Wahrung der Phänomene und das Problem des Reduktionismus, Freiburg/München 1973.
INGARDEN, R., Das literarische Kunstwerk, Tübingen [2]1960.
–, Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks, Tübingen 1968.
ISER, W., Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1976.
JACOB, F., Das Spiel der Möglichkeiten, München 1984.
JAKOBSON, R., Der Doppelcharakter der Sprache und die Polarität zwischen Metaphorik und Metonymik (1956), in: A. Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 163-174.
JAMME, CHR., »Gott an hat ein Gewand«. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1991.
JOHNSON, M. (Hg.), Philosophical Perspectives on Metaphor, Minneapolis 1981.
JONAS, H., Gnosis und moderner Nihilismus, KuD 6, 1960, 155-171.
–, Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung, Göttingen [3]1964; Zweiter Teil: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, hg. v. K. Rudolph, Göttingen 1993.
–, Homo pictor und die differentia des Menschen, ZphF 15, 1961, 161-176.
–, Immortality and the Modern Temper, HThR 15, 1962, 1-20.
–, Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973.
–, Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt a.M./Leipzig 1992.
–, Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen, Göttingen [2]1987.
JOY, M., Derrida and Ricœur: A Case of Mistaken Identity (and Difference), JR 68, 1988, 508-526.
JUNG, M., Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg 1999.
JÜNGEL, E., Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 110-131.
–, »Auch das Schöne muß sterben« – Schönheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 378-396.
–, Das Sein Jesu Christi als Ereignis der Versöhnung Gottes mit einer gottlosen Welt: Die Hingabe des Gekreuzigten, in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, Tübingen [2]1986, 276-284.
–, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München [2]1986, 290-317.
–, Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths, in: Ders., Barth-Studien, Zürich/Köln/Gütersloh 1982, 210-232.
–, Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität

und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 163-182.
–, Die Wahrheit des Mythos und die Notwendigkeit der Entmythologisierung, HJ 27, 1990/91, 32-50.
–, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre, in: Ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München [2]1988, 206-133.
–, Die Wirksamkeit des Entzogenen. Zum Vorgang geschichtlichen Verstehens als Einführung in die Christologie, in: B. Aland (Hg.), Gnosis, FS H. Jonas, Göttingen 1978, 15-32.
–, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen [5]1986.
–, Gott – als Wort unser Sprache, in: Ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München [2]1988, 80-104.
–, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den »Gottesbegriff nach Auschwitz«, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 151-162.
–, Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem, in: Ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München [2]1988, 126-144.
–, … keine Menschenlosigkeit Gottes … Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus, EvTh 31, 1971, 376-390.
–, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, Tübingen [2]1986, 103-157.
–, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen [6]1986.
–, Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert, in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, Tübingen [2]1986, 252-264.
–, Säkularisierung – Theologische Anmerkungen zum Begriff einer weltlichen Welt, in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, Tübingen [2]1986, 285-289.
–, The Truth of Life. Observations on Truth as the Interruption of the Continuity of Life, in: R. W. A. Mackinney (Hg.), Creation, Christ and Culture, FS T.F. Torrance, Edinburgh 1976, 231-236.
–, Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat, in: Ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München [2]1988, 105-125.
–, Vorwort, in: Ders., Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1986, 7-9.
–, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die »Tyrannei der Werte«, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 90-109.
–, Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit, in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München [2]1986, 52-102.
KAFKA, F., Tagebücher 1910-1923, hg. v. M. Brod, Frankfurt a.M. 1986.
KANT, I., Kants gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff (zit. AA) (= ND Bd. I-IX, Akademie-Textausgabe, Berlin 1968).
–, Werke in zehn Bänden, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt [5]1983.
KAPPES, M., »… keine Menschenlosigkeit Gottes«. Eine Auseinandersetzung mit Eberhard Jüngels Ansatz einer trinitarischen Kreuzestheologie jenseits von Theismus und Atheismus, Münster (Diss.) 1989.
KÄSEMANN, E., Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen [4]1980.

KAUFFMANN, CH./PARSON D.W., Metaphor and Presence in Argument, in: D.C. Williams/M.D. Hazen (Hg.), Argumentation Theory and the Rhetoric of Assent, Tuscaloosa 1990, 91-102.
KHATCHADOURIAN, H., Metaphor II, Dialectica 38, 1984, 67-76.
KIERKEGAARD, S., Entweder/Oder, 2 Bde., hg. u. übers. v. E. Hirsch/H. Gerdes, Gütersloh [2]1985-1987.
KING, J.R., Models as metaphors, Metaphor and symbolic activity 6, 1991, 103-118.
KNEALE, W./Kneale, M., The development of logic, Oxford 1962.
KNUDSEN, C., Intentions and impositions, in: The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge 1982, 479-495.
KOHLENBERGER, H.K., Zur Metaphysik des Visuellen bei Anselm von Canterbury, AnAns 1, 1969, 11-37.
KOPPERSCHMIDT, J., Formale Topik. Anmerkungen zu ihrer heuristischen Funktionalisierung innerhalb einer Argumentationsanalytik, in: G. Ueding (Hg.), Rhetorik zwischen den Wissenschaften. Geschichte, System, Praxis als Probleme des ›Historischen Wörterbuchs der Rhetorik‹, Tübingen 1991, 53-62.
–, Nietzsches Entdeckung der Rhetorik. Rhetorik im Dienste der unreinen Vernunft, in: Ders./H.Schanze (Hg.), Nietzsche oder »Die Sprache ist Rhetorik«, München/Paderborn 1994, 39-62.
KORSCH, D., Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen 1989.
KOSELLECK, R., ›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹ – zwei historische Kategorien, in: G. Patzig/E. Scheibe/W. Wieland (Hg.), Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften, XI. Deutscher Kongreß für Philosophie Göttingen 1975, Hamburg 1977, 191-208.
–, Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft, in: W. Conce (Hg.), Theorie der Geschichte und Praxis des Geschichtsunterrichts, Stuttgart 1972, 10-28.
–, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M. [3]1995.
KREMER, K., Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes, MFCG 20, 1992, 105-146.
KROIS, J.M., Comment on Professor Grassi's Paper, in: G. Tagliacozzo/M. Mooney/D.Ph. Verene (Hg.), Vico and Contemporary Thought, Bd. 1, Atlantic Highlands, N.J. 1980, 185-187.
KUES, N. V., Die Philosophisch-Theologischen Schriften, 3 Bde., hg. v. L. Gabriel, übers. v. D./W. Dupré, Wien 1964 (= 1989).
KÜNZLI, R., Zu Ort und Leistung der Metapher im pädagogischen Verständigungsprozeß, in: J. Peterson (Hg.), Sprache zwischen den Generationen. Beiträge zu Schule und Unterricht in einer sich ändernden Kultur, Kiel 1985, 355-372.
LAFONT, C., Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers, Frankfurt a.M. 1994.
LAKOFF G./KÖVECSES, Z., The cognitive models of anger inherent in American English, in: D. Holland/N. Quinn (Hg.), Cultural models in language and thought, Cambridge 1987, 195-221.
LAKOFF, G./JOHNSON, M., Conceptual Metaphor in Everyday Language, in: M. Johnson (Hg.), Philosophical Perspectives on Metaphor, Minneapolis 1981, 286-325.
LAKOFF, G./JOHNSON, M., Metaphors We Live By, Chicago/London 1980.
LAMPE, G., God As Spirit, Oxford 1977.
LANDGREBE, L., Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung, Gütersloh 1963.
–, Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschichte, in: Phänomenologie und Praxis, Phänomenologische Forschungen 3, Freiburg/München 1976, 17-47
–, Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie, Hamburg 1982.
–, Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins, in: B. Waldenfels/J.M. Broekman/A.Pazanin (Hg.), Phänomenologie und Marxismus II, Frankfurt a.M. 1977, 13-58.

–, Phänomenologie und Geschichte, Gütersloh 1967.
–, Phänomenologie und Metaphysik, Hamburg 1949.
LENK, H., Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte, Frankfurt a.M. 1995.
–, Philosophie und Interpretation. Vorlesung zur Entwicklung konstruktionistischer Interpretationsansätze, Frankfurt a.M. 1993.
–, Welterfassung als Interpretationskonstrukt. Bemerkungen zum methodologischen und transzendentalen Interpretationismus, AZPh 13, 1988, 69-78.
LÉVI-STRAUSS, C., Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte, Frankfurt a.M. 1976.
LEVINAS, E., Das nicht-intentionale Bewußtsein, in: Ders., Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München/Wien 1995, 154-166.
LIEB, H.-H., Der Umfang des historischen Metaphernbegriffs, Köln 1964.
LIEBERT, W.-A., Zu einem Wörterbuch der festen Metaphern der deutschen Alltagssprache im Spannungsfeld zwischen kognitiver Linguistik und onomasiologischer lexikographischer Datenbank, in: B. Schader/B. Rieger (Hg.), Lexikon und Lexikographie, Hildesheim 1990, 11-28.
LILA, M., G.B. Vico. The Making of an Anti-Modern, Cambridge (Mass.)/London 1993 (= 1994).
LINDE, CH., Explanatory systems in oral life stories, in: D. Holland/N. Quinn (Hg.), Cultural models in language and thought, Cambridge 1987, 343-366.
LOEWENBERG, I., Creativity and Correspondance in Fiction and Metaphors, Journal of Aesthetics and Art Criticism 36, 1978, 341-350.
LORENZ, K., Einführung in die philosophische Anthropologie, Darmstadt [2]1992.
LÖWITH, K., Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen (1968), in: Ders., Sämtliche Schriften 9. Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit – G.B. Vico – Paul Valéry, Stuttgart 1986, 195-227.
LÜBBE, H., Bewußtsein in Geschichten, Studien zur Phänomenologie der Subjektivität. Mach, Husserl, Schapp, Wittgenstein, Freiburg 1972.
–, Die Modernität der Vergangenheitszuwendung, in: G. Scholtz (Hg.), Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion, Berlin 1997, 146-154.
–, Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung, PuH XVII, 1998, 35-47.
LUCKNER, A., Martin Heidegger: Fundamentalontologie als Anti-Anthropologie, in: R. Weiland (Hg.), Philosophische Anthropologie der Moderne, Weinheim 1995, 86-98.
LUHMANN, N., Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. [2]1988.
MACCORMAC, E.R., A Cognitive Theory of Metaphor, Cambridge, Mass. 1985.
–, Die semantische und syntaktische Bedeutung von religiösen Metaphern, in: J.-P. v. Noppen (Hg.), Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache, Frankfurt a.M. 1988, 84-107.
–, Metaphor and Pluralism, The Monist 73, 1990, 411-420.
–, Religiöse Metaphern: Linguistischer Ausdruck kognitiver Prozesse, in: J.-P. v. Noppen (Hg.), Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache, Frankfurt a.M. 1988, 149-175.
MACQUARRIE, J., Jesus Christ in Modern Thought, London/Philadelphia 1990.
MAI, K., Die Phänomenologie und ihre Überschreitungen. Husserls reduktives Philosophieren und Derridas Spur der Andersheit, Stuttgart 1996.
MAN, P. DE, Epistemologie der Metapher (1978), in: A. Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 414-437.
–, Genese und Genealogie (Nietzsche), in: Ders., Allegorien des Lesens, Frankfurt a.M. 1988, 118-145.
–, Rhetorik der Persuasion (Nietzsche), in: Ders., Allegorien des Lesens, Frankfurt a.M. 1988, 164-178.
–, Rhetorik der Tropen (Nietzsche), in: Ders., Allegorien des Lesens, Frankfurt a.M. 1988, 146-163.
MARGREITER, R., Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin 1997.

MARTINI, J., De Communicatione proprii Liber unus Contra Barthol. Keckermanum, Wittenberg 1609.
MCTAGGART, J. MC.T.E., The Nature of Existence, Cambridge 1927.
–, The Unreality of Time, Mind 18, 1908, 457-484.
MEIER, H., Die Metapher. Versuch einer zusammenfassenden Betrachtung ihrer linguistischen Merkmale, Winterthur 1963.
MEIER, H.G., Begriffsgeschichte, HWPh I, 1971, 788-808.
MERLEAU-PONTY, M., Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, Reinbek bei Hamburg 1967.
MERTENS, K., Metapher und Kategorienfehler in Ryles Philosophie des Geistes, AzPh 21, 1996, 175-200.
MITTELSTRASS, J., Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie, Berlin/New York 1970.
MOXTER, M. Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie bei Tillich, Cassirer und Barth, Frankfurt a.M. (Habil.) 1997 (erscheint Tübingen 2000).
–, Gegenwart, die sich nicht dehnt. Eine kritische Erinnerung an Bultmanns Zeitverständnis, in: D. Georgi/G. Heimbrock/M.Moxter (Hg.), Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994, 108-122.
NEWMANN, P.W., A Spirit Christology, New York/London 1987.
NIERAAD, J., »Bildgesegnet und Bildverflucht«. Forschungen zur sprachlichen Metaphorik, Darmstadt 1977.
NIETZSCHE, FR., Kritische Studienausgabe, 15 Bde., hg, v. G. Colli/M. Montinari, München/Berlin/New York [2]1988 (zit. KSA).
–, Philologica, Bd. 2, Unveröffentlichtes zur Litteraturgeschichte, Rhetorik und Rhythmik, Werke Bd. 18, hg. v. O. Crusius, Leipzig 1912.
NOPPEN, J.-P. V. (Hg.), Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache, Frankfurt a.M., 1988.
–, Einleitung: Metapher und Religion, in: Ders. (Hg.), Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache, Frankfurt a.M., 1988, 7-51.
NOPPEN, J.-P. V./HOLS, E. (Hg.), Metaphor II. A classified bibliography of publications from 1985-1990, Amsterdam/Philadelphia 1991.
NOPPEN, J.-P. V./KNOP, S. DE/JONGEN, R. (Hg.), Metaphor. A Bibliography of Post-1970 Publications, Amsterdam/Philadelphia 1985.
OEHLER, K., Ein in Vergessenheit geratener Zeichentheoretiker des Deutschen Idealismus: Johann Gottlieb Fichte, in: Ders., Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus, Frankfurt a.M. 1995, 172-180.
–, Über Grenzen der Interpretation aus der Sicht des semiotischen Pragmatismus, in: Ders., Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus, Frankfurt a.M. 1995, 232-246 (= in: J. Simon (Hg.), Zeichen und Interpretation [I], Frankfurt a.M 1994, 57-72).
ÖHLSCHLÄGER, G., Linguistische Überlegungen zu einer Theorie der Argumentation, Tübingen 1979.
–, Zum Explizieren von Voraussetzungen beim Argumentieren, Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 10 (38/39), 1980, 152-167.
OTTO, D., Wendung der Metapher. Zur Übertragung in poetologischer, rhetorischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bei Aristoteles und Nietzsche, München 1998.
OTTO, S./VIECHTBAUER, H. (Hg.), Sachkommentar zu Giambattista Vico »Liber metaphysicus«, München 1985.
PANNENBERG, W., Systematische Theologie. Band 1-3, Göttingen 1988-93.
PASCAL, B., Pensées, ed. M. le Guern, Paris 1977.
–, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées), hg. u. übers. von E. Wasmuth, Heidelberg [8]1978 (= [5]1954).
PAULUS, E., Liebe – das Geheimnis der Welt. Formale und materiale Aspekte der Theologie Eberhard Jüngels, Würzburg 1990.
PEIRCE, CH.S., Collected Papers, 1-6, Harvard 1931-35, 7-8 Harvard 1958.

–, Naturordnung und Zeichenprozeß, Schriften über Semiotik und Naturphilosophie, hg. v. H. Pape, Frankfurt a.M. 1991.
–, Phänomen und Logik der Zeichen, hg. v. H. Pape, Frankfurt [2]1993.
–, Religionsphilosophische Schriften, hg. v. H. Deuser/H. Maaßen, Hamburg 1995.
–, Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, hg. v. K.-O. Apel, Frankfurt a.M. 1991 (= 2 Bde. 1976).
–, Semiotische Schriften, 3 Bde., hg. v. C. Kloesel/H. Pape, Frankfurt a.M. 1986/1993.
–, Vorlesungen über Pragmatismus, hg. v. E. Walther, Hamburg 1991.
PEPPER, S.C., The Root Metaphor of Metaphysics, JPH 32, 1935, 365-374.
–, World Hypotheses. A Study in Evidence, Berkeley/Los Angeles 1942.
PERELMAN, CH., The new rhetorik and the humanities. Essays on rhetorik and its application, Dordrecht 1979.
PERELMAN, CH./OLBRECHTS-TYTECA, L., La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation, Paris 1958 (= The new rhetoric. A treatise on argumentation, Notre Dame 1969).
PHYSIOLOGUS. Naturkunde in frühchristlicher Deutung, hg. v. U. Treu, Hanau 1981.
PLATON, Werke, 8 Bde. (ed. Schleiermacher), hg. v. G. Eigler, Darmstadt [2]1990.
PÖTTNER, M., Metaphern der universalen Liebe (Mt 5,13a.14a), ThLZ 122, 1997, 105-122.
QUINE, W.V.O., Indeterminacy of Translation Again, Jph 84, 1987, 5-10.
–, On the Reasons for Indeterminacy of Translation, Jph 67, 1970, 178-183.
–, Pursuit of Truth, Cambridge, Mass. [2]1992.
–, Three Indeterminacies, in: R. Barrett/R. Gibson (Hg.), Perspectives on Quine, Oxford/Cambridge, Mass. 1990, 1-16.
–, Word and Object, Cambridge, Mass. 1960 (= [13]1983).
QUINTILIANUS, M.F., Institutionis Oratoriae. Libri XII/Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher, hg. u. übers. v. H. Rahn, 2 Bde., Darmstadt [2]1988.
RAULFF, U. (Hg.), Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1987.
REISINGER, P., Idealismus als Bildtheorie. Untersuchungen zur Grundlegung einer Zeichenphilosophie, Stuttgart 1979.
RHETORIK AN HERENNIUS, in: M.T. Cicero, Werke Bd. 26, übers. v. Chr. Walz, Stuttgart 1842.
RICHARDS, I.A., Die Metapher (1936), in: A. Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 31-52.
–, The philosophy of rhetoric, London 1936 (= 1965).
RICHARDSON, S., Äsopische Fabeln mit moralischen Lehren und Betrachtungen, übers. u. hg. v. G. E. Lessing, neu hg. v. W. Pape, Berlin 1987.
RICŒUR, P., Biblische Hermeneutik (1975), in: W. Harnisch (Hg.), Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, Darmstadt 1982, 248-339 (gekürzte Übersetzung von: Biblical Hermeneutics, Semeia 4, 1975, 27-148).
–, Das Selbst als ein Anderer, München 1996.
–, Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe, München [2]1986 (= ursprünglich länger: La Métaphore vive, Paris 1975).
–, Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik (1972), in: A. Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 356-375.
–, Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique, II, Paris 1986.
–, La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris 1995.
–, Mimésis, Référence et Refiguration dans *Temps et Récit*, Études Phénoménologiques 6, 1990, 29-40.
–, Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, Turriers 1995.
–, The Function of Fiction in Shaping Reality, Man and World 12, 1979, 123-141.
–, The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling, Critical Inquiry 5, 1978, 143-159.

–, Zeit und Erzählung, 3 Bde., München 1988-1991 (= Temps et récit, 3 Bde., Paris 1983-1985).
RITTER, J., Leitgedanken und Grundsätze des Historischen Wörterbuchs der Philosophie, ABG 9, 75-80.
–, Vorwort, HWPh 1, 1971, V-XI.
ROHLS, J., Ist Gott notwendig? – Zu einer These von E. Jüngels [!], NZSTh 22, 1980, 282-296.
RORTY, R., Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt ²1984.
–, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a.M. 1989.
RÖSKA-HARDY, L., Metapher, Bedeutung und Verstehen, in: L. Danneberg/A. Graeser/K. Petrus (Hg.), Metapher und Innovation. Die Rolle der Metapher im Wandel von Sprache und Wissenschaft, Stuttgart 1995, 138-150.
ROTHACKER, E., Das »Buch der Natur«. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte, hg. v. W. Perpeet, Bonn 1979.
–, Geleitwort, ABG 1, 1955, 5-9.
–, Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins, eingeleitet und hg. v. W. Perpeet, Bonn 1966.
RUDOLPH, K., Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen ²1980.
RYLE, G., The Concept of Mind, London 1949.
SALLIS, J., Die Krisis der Vernunft. Metaphysik und das Spiel der Einbildungskraft, Hamburg 1983.
SALUTATI, C., De laboribus Herculis, hg. v. B.L. Ullman, Zürich 1951.
SCHÄFFNER, CH., Zur Rolle von Metaphern für die Konstruktion der außersprachlichen Wirklichkeit, Folia linguistica 25, 1991, 75-90.
SCHANK, R.C., Tell me a story. A new look at real and artificial intelligence, New York 1990.
–, The connoisseur's guide to the mind. How we think, how we learn, and what it means to be intelligent, New York 1991.
SCHANK, R.C./ABELSON, R.P., Scripts, plans and knowledge, in: P.N. Johnson-Laird/P.C. Wason (Hg.), Thinking. Readings in cognitive science, Cambridge 1977, 421-432.
–/–, Scripts, plans, goals and understanding, Hillsdale/New Jersey 1977.
SCHAPP, W., In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, mit Vorwort von H. Lübbe, Wiesbaden ²1976.
–, Philosophie der Geschichten, Leer, Ostfriesland/Wiesbaden 1975.
SCHELLING, F.W.J., Werke, hg. v. M. Schröter, München 1958 (= 1927).
SCHLEIERMACHER, F.D.E., Dialektik, hg. v. R. Odebrecht, Darmstadt 1988 (= Leipzig 1942).
SCHNÄDELBACH, H., Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie, Frankfurt a.M. 1977.
SCHNEIDER, F., Die Wahrnehmung der Wirklichkeit. Ein philosophisch-theologischer Essay, Tübingen 1992.
SCHNEIDER, H.J. (Hg.), Metapher, Kognition, Künstliche Intelligenz, München 1996.
SCHÖFFEL, G., Denken in Metaphern. Zur Logik sprachlicher Bilder, Opladen 1987.
SCHÖNRICH, G., Zeichenhandeln. Untersuchungen zum Begriff einer semiotischen Vernunft im Ausgang von Ch.S. Peirce, Frankfurt a.M. 1990.
SCHOTTROFF, L., Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium, Neukirchen-Vluyn 1970.
SCHÜTZ, A., Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Frankfurt a.M. 1974.
SCHÜTZ, A./T. LUCKMANN, Strukturen der Lebenswelt, 2 Bde., Frankfurt a.M. ⁴1991/²1990.
SEARLE, J.R., Die Wiederentdeckung des Geistes, Frankfurt a.M. 1996 (= The Rediscovery of the Mind, Massachusetts 1992).

–, Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes, Frankfurt a.M. 1991 (= Intentionality. An essay in the philosophy of mind, Cambridge 1983).
SEEL, M., Am Beispiel der Metapher. Zum Verhältnis von buchstäblicher und figürlicher Rede, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), Intentionalität und Verstehen, Frankfurt a.M. 1990, 237-272.
SENGER, H.G., Nikolaus von Kues, TRE 24, 1994, 554-564.
SHIBLES, W.A. (Hg.), Essays on Metaphor, Whitewater 1972.
–, Metaphor, An Annotated Bibliography and History, Whitewater/Wisconsin 1971.
SIMON, J. (Hg.), Zeichen und Interpretation, Frankfurt a.M. 1994.
–, Vorwort, in: Ders. (Hg.), Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II, Frankfurt a.M. 1995, 9-17.
SOSKICE, J., Metaphor and Religious Language, Oxford 1985.
MARTIN [SOSKICE], J./HARRÉ, R., Metaphor in Science, in: D.S. Miall (Hg.), Metaphor. Problems and Perspectives, Brighton/Sussex 1982, 89-105.
SPJUTH, R., Creation, Contingency and Divine Presence in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel, Lund 1995.
STACHOWIAK, H. (Hg.), Pragmatik. Handbuch Pragmatischen Denkens, Bd. 1-5, Darmstadt 1997 (= Hamburg 1986-1995).
STARKER, U., Allerliebst und Rätselhaft. Ästhetik, Denken und Unbestimmtheit, Frankfurt a.M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1998.
STEGMAIER, W., Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen, in: J. Simon (Hg.), Zeichen und Interpretation, Frankfurt a.M. 1994, 119-141,
STOELLGER, PH., Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Cassirers Prägnanzthese, in: D. Korsch/E. Rudolph (Hg.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen 2000, 100-138.
–, Das Spiel der Hermeneutik und der Kampf (Ingolf U. Dalferth zum 50. Geburtstag), Hermeneutische Blätter 1/99, 3-12.
–, Die Vernunft der Kontingenz und die Kontingenz der Vernunft. Leibniz' theologische Kontingenzwahrung und Kontingenzsteigerung, in: I.U. Dalferth/Ph. Stoellger (Hg.), Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems, Tübingen 2000.
–, Gabe und Genuß. Wenn das Opfer in Rauch aufgeht, TheoLogica 2/99, 17-24.
–, Rez.: A. Tebartz-van Elst, Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche, Freiburg/München 1994, ThLZ 121, 1996, 717-720.
–, Rez.: B. Debatin. Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung, Berlin/New York 1995, ThLZ 125, 2000, 87-91.
–, Rez.: M. Buntfuss, Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache, Berlin/New York 1997, ThLZ 125, 2000 (im Druck).
–, Rez.: O. Marquard, Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995, ThLZ 121, 1996, 592-596.
–, »Zur Sache …«. Sinn und Unsinn der Rhetorikkritik, Hermeneutische Blätter 2/97, 19-27.
STRÖKER, E., Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament in Husserls Spätwerk (1979), in: Dies., Phänomenologische Studien, Frankfurt a.M. 1987, 74-93.241f, (= Dies. [Hg.], Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, Frankfurt a.M. 1979, 107-123).
–, Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie. Zur Frage ihres Zusammenhangs, in: Dies., Phänomenologische Studien, Frankfurt a.M. 1987, 139-159.246f.
STRÖKER, E./JANSSEN, P., Phänomenologische Philosophie, Freiburg/München 1989.
STRUB, CHR., Abbilden und Schaffen von Ähnlichkeiten. Systematische und historische Thesen zum Zusammenhang von Metaphorik und Ontologie, in: L. Danneberg/A. Graeser/K. Petrus (Hg.), Metapher und Innovation. Die Rolle der Metapher im Wandel von Sprache und Wissenschaft, Stuttgart 1995, 105-125.

–, Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie, Freiburg/München 1991.
–, Metasprache der Metapher. Thesen zum Widerstreit im Reden über Erfahrungswelten, in: W. Bergem/L. Bluhm/F. Marx (Hg.), Metapher und Modell. Ein Wuppertaler Kolloquium zu literarischen und wissenschaftlichen Formen der Wirklichkeitskonstruktion, Trier 1996, 1-19.
–, Peirce über Metaphern. Zur Interpretation von CP 2.277, in: H. Pape (Hg.), Kreativität und Logik, Frankfurt a.M. 1994, 209-232.
STÜCKRATH, J./ZBINDEN, J. (Hg.), Metageschichte. Hayden White und Paul Ricœur. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach und Gombrich, Baden-Baden 1997.
TAGLIACOZZO, G./MOONEY, M./VERENE D.PH., (Hg.), Vico and Contemporary Thought, 2 Bde., Atlantic Highlands, N.J. 1980.
TAGLIACOZZO, G./WHITE, H.V. (Hg.), Giamabattista Vico. An International Symposium, Baltimore 1969.
TEBARTZ-VAN ELST, A., Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche, Freiburg/München 1994.
THOMAS V. AQUIN, Summa Theologica, 6 Bde., (Ed. Marietti), Turin 1928.
TIMM, H., Remythologisierung? Der akkumulative Symbolismus im Christentum, in: K.H. Bohrer (Hg.), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt a.M. 1983, 432-456.
TOULMIN, S.E., Der Gebrauch von Argumenten, Kronberg/Taunus 1975 (= The Uses of Arguments, Cambridge 1958).
TOULMIN, S.E./RIEKE, R./JANIK, A., An introduction to reasoning, New York 1979.
TRABANT, J., Memoria – fantasia – ingegno, PuH XV, 1993, 406-424.
TUGENDHAT, E., Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1967.
–, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a.M. ^{4}1989.
–, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a.M. 1993.
–, Vorlesungen zur Einführung in die sprachnalytische Philosophie, Frankfurt a.M. 1976.
TURBAYNE, C.M., The Myth of Metaphor, New Haven/London 1962.
UEDING, G., Vorwort, in: Ders. (Hg.), Rhetorik zwischen den Wissenschaften. Geschichte, System, Praxis als Probleme des ›Historischen Wörterbuchs der Rhetorik‹, Tübingen 1991, 1-5.
ULFIG, A., Lebenswelt, Reflexion und Sprache. Zur reflexiven Thematisierung der Lebenswelt in Phänomenologie, Existenzialontologie und Diskurstheorie, Würzburg 1997.
VERENE, D.PH., Vicos Wissenschaft der Imagination. Theorie und Reflexion der Barbarei, München 1987.
VICO, G.B., De antiquissima italorum sapientia, Opere I, hg. v. F. Nicolini, Bari 1914.
–, De Nostri Temporis Studiorum Ratione/Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung, hg. v. W.F. Otto, Darmstadt 1963 (= Godesberg 1947).
–, Liber metaphysicus (De antiquissima Italorum sapientia liber primus) 1710. Risposte 1711.1712, übers. und hg. v. S. Otto/H. Viechtbauer, München 1979.
–, Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, 2 Bde., übers. u. hg. v. V. Hösle/Chr. Jermann, Hamburg 1990.
VILLWOCK, J., Metapher und Bewegung, Frankfurt a.M./Bern 1983.
WAGNER, F., »Die Wahrheit wird euch frei machen«, in: E.P. Fischer (Hg.), Mannheimer Gespräche. Ist die Wahrheit dem Menschen zumutbar?, München 1992, 117-128(-140).
WÄLDE, M., Husserl und Schapp. Von der Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins zur Philosophie der Geschichten, Basel/Stuttgart 1985.
WALDENFELS, B., Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994.
–, In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt a.M. 1985.
–, Vérité à faire. Merleau-Pontys Frage nach der Warheheit, in: B. Niemeyer/D. Schütze (Hg.), Philosophie der Endlichkeit, FS E.Ch. Schröder, Würzburg 1992, 148-167.

WANDSCHNEIDER, D., Das Antinomienproblem und seine pragmatische Dimension, in: H. Stachowiak (Hg.), Pragmatik Bd. IV, Darmstadt 1997, 320-352.
WEBSTER, J. B., Eberhard Jüngel. An Introduction to his Theology, Cambridge/London/ New York u.a. 1986.
–, Eberhard Jüngel, in: D.F. Ford (Hg.), Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts, hg. u. übers. v. Chr. Schwöbel, Paderborn/München/Wien/Zürich 1993, 89-102.
WEDER, H., Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, Göttingen [3]1984.
–, Einleitung. Die Arbeit der Bilder, in: Ders. (Hg.), Die Sprache der Bilder: Gleichnis und Metapher in Literatur und Theologie, Gütersloh 1989, 7-10.
–, Metapher und Gleichnis. Bemerkungen zur Reichweite des Bildes in religiöser Sprache, ZThK 90, 1993, 382-408.
–, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986.
–, Wirksame Wahrheit. Zur metaphorischen Qualität der Gleichnisrede Jesu, in: Ders. (Hg.), Die Sprache der Bilder: Gleichnis und Metapher in Literatur und Theologie, Gütersloh 1989, 110-127.
WEIMAR, K., Vom barocken Sinn der Metapher, MLN 105, 1990, 453-471.
WEINRICH, H., Allgemeine Semantik der Metapher, in: Ders., Sprache in Texten, Stuttgart 1976, 317-327.
–, Münze und Wort. Untersuchungen an einem Bildfeld, in: Ders., Sprache in Texten, Stuttgart 1976, 276-290 (= Romanica, FS Rohlfs, Halle 1958, 508-521).
–, Semantik der kühnen Metapher, in: Ders., Sprache in Texten, Stuttgart 1976, 295-316.
–, Streit um Metaphern, in: Ders., Sprache in Texten, Stuttgart 1976, 328-341.
WELTER, R., Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt, München 1986.
WETZ, F.J., Das nackte Daß. Die Frage nach der Faktizität, Pfullingen 1990.
–, Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen, Stuttgart 1994.
WHITE, H., Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Einf. v. R. Koselleck, Stuttgart 1991.
WILLIAMSON, T., Vagueness, London/New York 1994.
WITTGENSTEIN, L., Vermischte Bemerkungen, in: Ders., Über Gewißheit, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt a.M. [4]1990, 445-573.
WOLF, S., Metapher und Kognition. Computermodelle des menschlichen Geistes, in: B. Debatin/T.R. Jackson/D. Steuer (Hg.), Metaphor and Rational Discourse, Tübingen 1997, 199-234.
WUCHTERL, K., Wittgenstein und die Idee einer operativen Phänomenologie, ZphF 25, 1971, 6-24.
ZIMANY, R.D., Vehicle for God. The Metaphorical Theology of Eberhard Jüngel, Macon/ Georgia, 1994.

Seitenkonkordanz

Zu den ›Paradigmen zu einer Metaphorologie‹

2. Auflage Frankfurt a.M. 1998/1. Auflage ABG 6, 1960

Zur Anmerkungszählung:
PM 1. Aufl., 12, Anm. 2a, wird in PM 2. Aufl., 14, als Anm. 3 gezählt; daher divergieren ab dort die Anmerkungszahlen um +1.

PM 2. Aufl.	PM 1. Aufl.
7	7
8	7/8
9	8/9
10	9/10
11	10
12	10/11
13	11
14	12
15	12/13
16	13/14
17	14/15
18	15
19	15/16
20	16/17
21	17
22	18
23	19
24	19/20
25	20/21
26	21/22

PM 2. Aufl.	PM 1. Aufl.
27	22
28	22/23
29	23/24
30	24
31	24/25
32	25/26
33	26/27
34	27
35	27/28
36	28/29
37	29
38	29/30
39	30/31
40	31/32
41	32
42	32/33
43	33/34
44	34
45	34/35
46	35/36

PM 2. Aufl.	PM 1. Aufl.
47	36
48	36/37
49	38
50	38/39
51	39/40
52	40
53	40/41
54	41/42
55	42/43
56	43
57	43/44
58	44/45
59	45
60	45/46
61	47
62	47/48
63	48/49
64	49/50
65	50
66	50/51
67	51/52
68	52
69	52/53
70	53/54
71	54/55
72	55
73	55/56
74	56/57
75	57
76	57/58

PM 2. Aufl.	PM 1. Aufl.
77	59
78	59/60
79	60/61
80	61/62
81	62
82	62/63
83	63/64
84	64/65
85	65
86	65/66
87	66/67
88	67
89	67/68
90	68
91	69
92	69/70
93	70/71
94	71/72
95	72
96	72/73
97	73/74
98	74
99	74/75
100	75/76
101	76/77
102	77
103	77/78
104	78/79
105	79
106	79/80

PM 2. Aufl.	PM 1. Aufl.
107	80/81
108	81
109	82
110	82/83
111	84
112	84/85
113	85/86
114	86
115	86/87
116	87
117	88
118	88/89
119	89/90
120	90/91
121	91
122	91/92
123	92/93
124	93
125	93/94
126	94/95
127	95/96
128	96
129	96/97
130	97/98
131	98
132	98/99
133	99/100
134	100/101
135	101
136	101/102

PM 2. Aufl.	PM 1. Aufl.
137	102/103
138	103
139	103/104
140	104/105
141	105
142	106
143	106/107
144	107/108
145	108/109
146	109
147	109/110
148	110/111
149	111
150	111/112
151	112/113
152	113/114
153	114
154	114/115
155	115/116
156	116
157	116/117
158	117/118
159	118/119
160	119
161	119/120
162	120/121
163	121
164	121/122
165	122
166	123

PM 2. Aufl.	PM 1. Aufl.
167	123/124
168	124/125
169	125
170	125/126
171	126/127
172	127/128
173	128
174	128/129
175	129/130
176	130
177	130/131
178	131
179	132
180	132/133
181	133/134
182	134/135
183	135
184	135/136
185	136/137
186	137
187	137/138
188	138/139
189	139/140
190	140
191	140/141
192	141/142
193	142

Namensregister

Metaphern- und Begriffsregister